حوليات الجامعة التونسية - عدد 2004/48 ص ص 7-26

في الأخذ برواية "العامي" عند الشيعة الاثني عشرية

المنصف بن عبد الجليل

1 - تحديدات أوّلية :

يطلق علماء الحديث الشيعة لفظي «العامي» و«الخاصي» على معنيين : أولهما أن يقصد بـ «العامي» عموم الطائفة الشيعية وبـ«الخاصي» أصحاب الأئمة الإثني عشر. وثانيهما قصر «الخاصي» على الشيعة الإثني عشرية دون غيرهم من زيدية أو فطحية أو واقفية أو بترية فضلا عن الغالية (*)، وإطلاق «العامي» على من تولوا الشيخين وطعنوا على علي، وهم الفئات التي تؤلف أهل السنة [1]. ويظهر من التحديدين أنّ الاستعمال الأول ينصّ

(*) تطلق هذه الأسماء على فرق شيعية اندثرت باستثناء الزيدية. ويختلف اسم «الغالية» عن بقية الأسماء لأنه يستهل الكثير من الفرق الداعية إلى مقالات في الإمام والشرائع، وتأويل العبارات وصفت بالإرتفاع عن الحدّ وتجاوز ما عليه إجماع الناس. ويطلق اسم الفطحية على ما قال بإمامة عبد الدين جعفر الصادق بعد أبيه، سموا كذلك لأن عبد الله أقطع الرجلين ؛ ويطلق الواقفية أو الواقفة على فرقة وقفت على موسى بن جعفر الصادق، في الإمامة ولم يتجاوزه إلى غيره : أما البشرية بضم الباء فيقولون بأن عليّا أفضل الناس بعد الرسول............................

(1) راجع المامقاني، مقباس الهداية، مطبوع بذيل تنقيح المقال، 76/3 ؛ رجال الخاقاني، تحقيق محمد صادق بحر العلوم، 2 / 328 ؛ فوائد الوحيد البهبهاني، مطبوع بذيل رجال الخاقاني، 36.

على أجيال من الشيعة بأعيانهم : هم معاصرو الأئمة خاصتهم وعموم أتباعهم. وينصّ الاستعمال الثاني على أنّ علماء الفرقة قد طوّروا دلالة اللفظتين بأن أطلقوا «الخاصيّ» على أجيال الشيعة الإماميّة كافة و«العامي» على أهل السنّة، وذاك تمييز واضح بين أهل عقيدتين جرّد علماؤهما كلّ سلاح انتصارا لعقيدتهم وردّا على مخالفيهم. والسبب في نشأة هذه الدلالة الثانية أن ذهب عصر الأئمة، وأضحت العبرة في أخذ الحديث بعقيدة الراوي والمحدّث لا بصحبة الإمام أو مجالسته والسماع منه. واكتسبت دلالة «العامي» على التدريج محملا تهجينيا صريحا لا على أساس الجهل بباطن العلم المأخوذ عن الإمام وإنما على أساس المخالفة في العقيدة إذ الجاهل ناج لا محالة لأنه من الأتباع والمخالف في العقيدة المنكر لإمامة الإمام هالك حتما. والحاصل من الاستعمالين معا أنّ اللفظتين داخلتان في طائفة من الاصطلاحات أطلق عليها أهل الجرح والتعديل عبارة «ألفاظ المدح والذمّ»(2). ويعني هذا أنّ استعمال اللفظتين يفيد في نقد الحديث الشيعي الإثني عشري مدح الراوي أو ذمّه. بل قد يفيد الاستعمال عندهم إحدى مراتب المدح أو إحدى درجات الذمّ، ولا يخفى تعلّق هذا الاستعمال بواحد من أهمّ الأبواب في نقد الحديث وهو «شروط الراوي» من ناحية وبما أسموه بـ «أمارات الوثاقة والضعف» من ناحية أخرى. والمسألة هنا أن أساس التوثيق والتضعيف مرتبط بعقيدة الراوي. جاء في رجال الكشيّ (ت. بعد 979/369) في بيان عمّن يؤخذ الدين :

«حمدويه وابراهيم ابنا نصر قالا : حدّثنا محمد بن اسماعيل الرازي قال : حدثني علي بن حبيب المدائني عن علي بن سويد السائي قال : كتب إلي أبو الحسن الأول وهو في السجن : وأمّا ما ذكرت يا عليّ ممن تأخذ معالم دينك لا تأخذنّ معالم دينك عن غير شيعتنا، فإنك إن

---

(2) راجع مقباس الهداية، 67 - 90؛ العلامة البهبهاني، تعليقات على منهج المقال، مطبوع تقديما لكتاب منهج المقال المعروف بالرجال الكبير للميرزا محمد الأسترابادي، طبعة مخطوطة [د.م.] 1306 هـ، 5 - 9؛ الشيخ الميرزا أبو الحسن المشكيني، وجيزة في علم الرجال، تحقيق زهير الأعرجي، بيروت، 1990/1410، 73 - 84.

تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أمانتهم، إنهم اؤتمنوا على كتاب الله جلّ وعلا فحرّفوه وبدّلوه، فعليهم لعنة الله ولعنة رسوله ولعنة ملائكته ولعنة آبائي الكرام البررة ولعنتي ولعنة شيعتي إلى يوم القيامة» [3].

إلاّ أن سؤال الأتباع عمّن يأخذون دينهم موقف لا يتّصل خاصة بعهد الأئمة وقد كانت مجالسهم قبلة الناس ووفودهم إلى الآفاق البعيدة أمرا معلوما قاومه الأمويّون والعباسيون على حدّ سواء كلّما ظهر للدعوة خطورة ممكنة. والأرجح أنّ ذاك السؤال ناجم عن حيرة الشيعة أيام الغيبتين، الصغرى [4] والكبرى [5]، وذلك لاختلاط أمر السفراء في الأولى، وانقطاع السفارة [6] أصلا في الثانية. والفائدة من ملاحظتنا أنّ حيرة الأتباع ناشئة عن الوعي بتكوّن مرجعية دينية بديلة بدأت تظهر اعتياضا عن مرجعية الإمام.

والواقع الذي تنقل المصادر الشيعية خبره أن كثيرا من طلاب الحديث والعلماء قد اختلفوا إلى مجالس الأئمة وخاصة منهم مجالس الباقر (113 - 731) والصادق (148 - 765) دون ان يكون أولئك المحدثون والعلماء ممن انتحلوا التشيع عقيدة، بل لم تكن المجالس بين القرنين الأول والثاني للهجرة مجالس مستقلة بعقائدها، فكان من الطبيعي حسب السنن الجارية وقتها أن يتصل مثل سفيان الثوري بمجالس الصادق وأن يروي عنه [7]،

(3) رجال الكشي، قدّم له وعلّق عليه ووضع فهارسه السيد احمد الحسيني، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات. كربلاء | د. ت | 10.

(4) أعلنت الغيبة الصغرى سنة 260 هـ. وتميّزت بغيبة الإمام ونيابة الأبواب عنه وما يحدث للأتباع من مسائل. وقد نهض الأبواب بدور الواسطة بين الإمام الغائب وأتباعه.

(5) أعلنت الغيبة الكبرى حوالي سنة 329 هـ. وتميّزت بغيبة الإمام وانقطاع كلّ صلة تربطه بأتباعه، وخاصة الأبواب والسفراء.

(6) يطلق مصطلح السفراء في الأدبيات الشيعية على من أرسلهم الإمام أيام غيبته الأولى إلى الأتباع يحملون أجوبته عن أسئلتهم ويتولّون جمع الصدقات منهم لردّها إليه. وهم الأبواب والوكلاء. وهم فيما صنّف علماء الشيعة القدامى بين محمود ومذموم.

(7) المنصف بن عبد الجليل، علاقة سفيان الثوري بجعفر الصادق. حوليات الجامعة التونسية، عدد 2003/47، ص ص 25 - 62.

وكذا الشأن في مثل اسماعيل بن أبي زياد السكوني الشعيري، وقد كان أيضا من أصحاب الصادق وروي عنه فيما تذكر كتب الرجال الإمامية [8]. كما تذكر المصادر أن مالك بن أنس وأبا حنيفة قد رويا عن جعفر الصادق [9]. فالسؤال الذي واجهه علماء الحديث الشيعة هو : هل يصحّ الأخذ برواية «العامي» في حين أنّ التنصيص على عقيدة الراوي شرط لا شبهة فيه ؟

إنّ غرضنا من هذا البحث هو أن نؤرّخ لمواقف علماء الحديث الشيعة من هذه المسألة في قسم أوّل وأن ننظر - في قسم لاحق - في حال الرواة الذين وثّقوهم رغم أنهم من «العوام».

2 - مواقف علماء الحديث الشيعة من الأخذ برواية «العامي»

يمكن للناظر في كتب الحديث الشيعية أن يهتدي إلى ثلاثة مواقف جديرة بالتحليل ؛ يتعلق الاول برواية الحديث الشيعي بين القرن الثاني وبداية القرن الثالث الهجريّين خاصة ؛ ويتضح الموقف الثاني على لسان الكشيّ (979/369) في رجاله خاصة ؛ ويستقرأ الموقف الثالث من أقوال الرجاليين في القرن 10/4 والتابعين لهم حتى عهد المامقاني، وهو موقف سيستمرّ في مصنّفات علم الحديث الشيعي.

أ - الموقف الأول : في الأخذ برواية العاميّ حتى بداية القرن 9/3

تتسّم هذه الفترة بسمتين يمكن أن تساعدا على فهم هذا الموقف.

أولاهما : أن المقالة الشيعية لم تكن في هذه الفترة مقالة ثابتة، وإنما تغيرت ملامحها تغيّرا مشهودا منذ الاختلاف في الأحقيّة بخلافة الرسول

(8) تنقيح المقال، 1 / 127.

(9) الذهبي، تذكرة الحفاظ، 166/1 ؛ 166/1 ؛ تهذيب التهذيب، 88/2 ؛ ولا يذكر الخطيب المطوّلة التي خصّ بها أبا حنيفة روايته عن الصادق. راجع تاريخ مدينة السلام، تحقيق بشار عوّاد معروف، ط. 1. بيروت، 2001/1422، 585-15/444.

إلى القطع في شأن الإمام الثاني عشر. ويساعد ما أبناه النوبختي (ت. 300 - 912) في «فرق الشيعة» على استقراء تحولات مهمة طرأت على المواقف الشيعية وأثرت في الاعتقاد من ناحية، والأخذ برواية المحدث عن الإمام من ناحية أخرى.

لعلّ أول ما يلفت الانتباه ظهور موقف يرى فضل عليّ على سائر الناس بعد النبيّ، ويجيز مع ذلك إمامة أبي بكر وعمر محتجا بأن عليا نفسه قد سلّم لهما الأمر وبايعهما طائعا، فبات من الواجب أن يرضى النّاس بما رضي به علي ولا يسعهم غير ذلك، وأصحاب هذا القول هم أوائل البترية [10]. وليلاحظ ما بين هذا القول وما قالت به الزيدية المائلة بالإمامة إلى زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب من صلة كبيرة حتى حسب أهل التصنيف في الفرق الشيعية أنّ الزيدية نشأت من البترية [11] أو أنّ البترية هم عوام الزيدية [12]. وطرأ على المقالة الشيعية بعد مقتل الحسين في العاشر من المحرم 61/ العاشر من أكتوبر 680 تغيّر مهمّ تمثّل في ظهور التوابين بزعامة أحد الصحابة سليمان بن صرد من قبيلة خزاعة وأحد شيعة الكوفة الأعيان. وما أن هلك مع التوابين حتى خلفه المختار أحد أعيان ثقيف بالعراق وأعلن أنه يدعو إلى إمامة محمد بن الحنفية الابن الثالث لعليّ بعد الحسن والحسين، وحجة المختار - فيما يذكر النوبختي - أنّ ابن الحنفية «كان صاحب راية أبيه يوم البصرة دون أخويه» وسميت تلك الجماعة بـ«الكيسانية» [13]. وأعلنت أنّ محمد بن الحنفية هو المهدي، ولكن ابن الحنفية نفسه أنكر هذه الدعوى حتى وفاته سنة 700/81. ورغم ذلك فقد افترق القائلون بإمامته من بعده على مقالات مختلفة من أهمها جماعتان قالت إحداهما بأنه لم يمت وإنه مقيم

---

(10) النوبختي، فرق الشيعة، تقديم هبة الدين الشهرستاني، النجف | د. ت |، 20. لاحقا فرق الشيعة.

(11) نفسه، 21.

(12) مقباس الهداية، مطبوع بذيل تنقيح المقال للمامقاني، 85. لاحقا مقباس.

(13) فرق الشيعة، 23.

بجبل رضوى، وقالت الأخرى، وهي الهاشمية، إنه مات والإمام من بعده عبد الله بن محمد ابنه، وكان يكني أبا هاشم، وهو أكبر أولاده، وإليه أوصى [14]. وساق غير تلك الجماعات الإمامة في عقب الحسين، في علي زين العابدين الملقب بالسجاد وفي ابنه محمد الباقر من بعده، ثم في ولده جعفر الصادق. ويلفت الانتباه حتى هذا العهد ظاهرتان متكاملتان : أولاهما أن اتجاه الإمامية الأساسي لم يظهر بعد؛ يشهد على ذلك تردد المتشيعة بين محمد الباقر (ت. 113 /731) وأخيه زيد (ت. 122 / 739)، ثم انقسامهم بعد جعفر الصادق (ت. 765/148) نفسه بين تولي ابنه اسماعيل (ت. 760/143) [15] والقول بإمامة ابنه الآخر موسى الكاظم (183/ 799)؛ بل إن بعض المتشيعة سيتولون ابنا آخر لجعفر الصادق هو عبد الله الأفطح (ت. 765/148) [16] في حين سيقول غير أولئك بإمامة ابن رابع لجعفر الصادق هو محمد (ت. 818/203) وستسمى تلك الجماعة بالسميطية نسبة إلى رئيس لهم يقال له «يحيى بن السميط» [17]. ولئن استنتج هاينز هالم (Heinz HALM) عن وجاهة أنّ الشيعة لم تلتزم إلى سنة 122/ 739 - 740، وهي السنة التي أخمدت فيها ثورة زيد بن علي، بعقب واحد من عقبي عليّ وأنه لا يمكن التمييز بوضوح بين المجموعات والحلقات [18] فإن اختلاف المتشيعة في تولي الأئمة وترجيح أحدهم على غيره سيبقى شأنا واضحا مطرّدا.

أما الظاهرة الثانية فظهور بعض الأقوال التي ستعدّ من الغلوّ؛ ولعلّ بعضا منها نشأ من شدّة الإحساس بفشل الدعوة الشيعية المتلاحق وتشبّث

---

(14) نفسه، 29 - 31.

(15) نفسه، 67 - 68.

(16) نفسه، 77 - 78.

(17) نفسه، 76 - 77.

(18) H. HALM, Shiism. Translated from the German by Janet Watson, Edimburgh 1991; 21.

الأنصار بالظفر والعجز عن الرضي بسلطان الأمويين الجائر وأفول عدل الأئمة وهم من هم من النبي. لعلّ مثل هذا الإحساس هو الذي مثل القول بأن ابن الحنفية لم يمت. وتلك مقالة ستلحق أصحاب محمد بن بشير المعروفين بالبشرية ورأيهم أن موسى بن جعفر الصادق «لم يمت ولم يحبس وأنه حيّ وأنه القائم المهدي وأنه استخلف في وقت غيبته محمد بن بشير»[19]. وقريب من هذا القول مذهب الواقفة فيما حكى النوبختي في تفصيل فرقهم[20]. وكذلك قالت جماعة من أتباع الحسن العسكري (ت. 260 / 873) بعد وفاته فذهبت إلى أنه لم يمت؛ وإنما هو حيّ غائب «وهو القائم ولا يجوز أن يموت»[21]. وسيتدرّج القول في الإمام إلى حدّ القول فيه بالتفويض[22]. وتثبت لنا كتب الفرق والمقالات وكذلك مدونات الحديث الشيعي مرويات غزيرة في علم الإمام ومعجزاته ومشيئته والوحي النازل عليه، ولم ير مثل الكليني حرجا في قبولها وضمّها إلى أصوله رغم مقاومته الشديدة للغلوّ والردّ الصريح على الغلاة[23].

يدلّ هذا الوضع الذي اعتملت فيه المقالة الشيعية حتى الغيبة الصغرى على أنّ المرويّ عن الإمام كان ملابسا لأحوال الجماعات الكثيرة التي دخلت في التشيع واتخذته نحلة. ونهض الحديث عن الإمام هنا بمهمة التأليف لتلك الجماعات وتقوية الأنصار حول الإمام. وتلك مهمة تمنع الاعتراض على الأخذ بالحديث لكون حامله من البترية أو الواقفة مثلا. بل إنه لمن اللافت حقاً أن ينكبّ بعض علماء الإمامية في القرنين الرابع

---

(19) فرق الشيعة، 82.

(20) نفسه، 80 - 81.

(21) نفسه، 96.

(22) راجع دلالات التفويض في مقباس الهداية، 87 - 88. ويعني فيما يعني تفويض أمر الخلق والأرزاق إلى الإمام.

(23) الكليني، أصول كافي، ترجمة وشرح، أقاي حاج سيد جواد مصطفوي، تهران، [د. ت.]، 1/283 - 344.

والخامس على تبرير بعض الأقوال الغالية في الإمام تبريرا «عقليا» رغم إنكارهم للغلوّ وإكفارهم أهله [24].

إلاّ أن علماء الحديث **الشيعة** المتأخرين سيدخلون في ألفاظ الذم أو القدح في عدالة الراوي تلك الفرق التي ذكرناها من كيسانية واسماعيلية هاشمية وما إليها. والحال - كما بيّنا - أن أصحاب هذه المقالات قد كانوا في عهودهم ممن يؤخذ برواياتهم لتعلقهم بآل البيت وظهور تشيعهم. وإنما كان اختلافهم - وقتها - بسبب تعاقب الأئمة وتكافئهم في ادعاء المرجعية الدينية. وقد شهد أولئك المتصلون بالأئمة والراوون عنهم عهدا لم تستقر فيه أصول نظرية شيعية باستثناء أصل عام يتمثّل في التعلق بإمام والتعبير عن محبته. فلا معنى إذن لذمّ الناس بهذه المقالات ولا للقدح في وثاقة الرواة منهم سوى أن يكون الذام ناظرا من خلال وضع لاحق هو وضع الفرقة الإثني عشرية الناشئة تاريخيا بعد سنة 260 / 873.

يمثّل ذلك كله إحدى السمتين اللتين تميّزان ذاك العهد.

أما السمة الثانية فتتمثل في اشتهار مجلسي محمد الباقر وابنه جعفر الصادق على سائر المجالس الإمامية. ويبدو أن جلّ الأحاديث التي سيتولى اللاحقون جمعها في الكتب الشيعية الأربعة [25] قد دارت في هذين المجلسين، وهو ما يعلل - وإن جزئيا - اطراد نسبة الأحاديث إلى ذينك الإمامين أكثر من غيرهما. وما يجب الإلحاح عليه في هذا العهد أن مجالس العلماء من أهل التفسير والإقراء والتحديث والكلام لم تكن مستقلة عن بعضها بعضا على أساس من الأصول الاعتقادية الواضحة بقدر ما كانت مجالس علم يؤمها الناس على اختلاف مشاربهم وتنوع مقالاتهم، كما أسلفنا. والنتيجة أن حمل الكثير من أعلام المحدثين من غير

(24) الصدوق، رسالة الاعتقادات، النجف، 1363 هـ، 138 - 144؛ الشيخ المفيد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، تبريز 1363، 39 - 42.

(25) تلك الكتب هي أصول كافي للكليني ومن لا يحضره الفقيه لابن بابويه القمي والاستبصار وتهذيب الأحكام للطوسي.

الشيعة عن ذينك الإمامين : روى مالك بن أنس مثلا وكذلك أبو حنيفة والأوزاعي (157 / 773) عن جعفر الصادق ؛ ويظهر من الثناء على مالك والأوزاعي خاصة أنّ الشيعة تماما كغيرها قد كانت تأخذ بروايتهما لرفعة مقامهما. وتذكر الأخبار الشيعية كذلك أن محمد بن شهاب الزهري (ت. 120 / 737) وهو من أغزر علماء المدينة علما ورواية وفتيا في وقته - قد كان من أصحاب عليّ ابن الحسين (94 / 712) [26]. وليس أمر عبد الملك بن جريج (ت. 767/150 - 768) بمختلف، فقد ذكرت المصادر الشيعية اتصاله بمجلس الصادق وحمله عنه حديث المتعة.

ويبدو أن الشيعة قد أخذت كذلك بروايته، بل قد يكون أخذها ذاك قد أحوجها إلى الثناء على الرجل واعتباره ممن «لهم ميل بالشيعة (كذا) ومحبة» [27]. ويذكر المامقاني أن ابن شهراشوب قد اعتبر سفيان بن عيينة (ت. 198 / 813) فقيه مكة المقدم في عهده «من خواص أصحاب الصادق» مع كونه عاميا [28] وتدلّ هذه العبارة («من خواص أصحاب الصادق) كما هو معروف من اصطلاحات نقد الرجال الشيعية - على توثيق الرجل تأسيسا للأخذ بروايته.

والحاصل من هذه الأمثلة، وغيرها كثير، أن العلماء والمحدّثين خاصة لم ينقطعوا في هذا العهد عن بعضهم بعضا، ولم يقصروا مجالسهم على أتباع مقالاتهم ؛ بل كان يحمل بعضهم عن بعض ؛ ويقتضي هذا الوضع أن يأخذ البعض برواية البعض بغضّ النظر عن الميل إلى العلوية أو إلى غيرها. وإنما العلماء كانوا أكفاء، طلابا للعلم، نقادا لخبره، فاحصين لشروطه بما أوتوا من سعة حفظ ودقيق دراية.

---

(26) تنقيح المقال، 132/1.

(27) نفسه، 2/229.

(28) نفسه، 39/2.

إن ما يمكن استخلاصه مما أسلفنا أن مسألة «العامي» أو «الخاصي» لم تكن مطروحة على الضمير الاسلامي وقتها ؛ وإنما هي من توابع الجدل السني - الشيعي خاصة، وهو جدل ستظهر مقوماته واستتباعاته الفكرية والدينية بعد أن تكتمل النظرية العقيدية الإثنا عشرية، أي بعد اعتمال الفكرة أثناء الفترة الموسومة بالغيبة الصغرى والإقرار نهائيا بمرحلة جديدة ستسمى بالغيبة الكبرى منذ سنة 329 / 940 أو نحوها. والراجح في نظرنا أن الأخذ بالرواية والحديث - بين نهاية القرن الأول ونهاية القرن الثاني خاصة - لم يكن مشروطا بمجلس المحدث ولا بأصل اعتقادي بقدر ما كان الأمر جاريا منتشرا بين العلماء المحدثين ممن انتحلوا العلوية وغيرهم. ولعلّ السبب الوحيد الذي كان يقضي بشيء من التوقف والتثبت والحذر هو ظهور الارتفاع في الحديث. إنّ الأساس في هذا الموقف الأول هو أخذ العلماء المحدّثين عن بعضهم بعضا.

إلا أن الطبقة الأولى من علماء الإمامية سيجدون هذا الموروث المقالي والحديثي محرجا لو قبل على علاّته دون نقد وإعادة ترتيب. فكان أن عمدوا إلى مختلف المقالات والآراء وكذلك إلى المرويّ عن الإمام وصنّفوها بما يناسب عقيدتهم الإثني عشرية ؛ وأبرز ما استحدثوه في مجال العقيدة تأصيلهم لاعتقاداتهم كما يظهر في رسالة الاعتقادات للقميّ (ت. 381 / 991) وضبطهم لشروط الأخذ بالرواية عن الإمام في مجال الحديث كما يتجلى في رجال الكشيّ. في هذا المجال بالذات يتنزّل الموقف الثاني من الأخذ برواية «العاميّ».

ب - الموقف الثاني : في تقييد الأخذ برواية العامي : من الكشي إلى الطوسي

ينسب إلى أبي عمرو الكشي أنه أول من روى خبر الإجماع عن مشائخه، وعلى أثره سار النجاشي (ت. 588 / 1192) وأبو جعفر الطوسي (ت. 460 / 1067). وقد تدرّج في تحديد الإجماع في «رجاله» من بيان فضل الرواية والحديث إلى التعريف بحال المحدّث الجدير

بأن يؤخذ الدين عنه، وهو الصاحب المحب. وانتقل بعد ذلك إلى ضبط من أجمعت العصابة على تصديقهم وأخذ أحكام الحلال والحرام عنهم. والمهمّ من الأخبار الثلاثة التي ذكرها الكشيّ [29] اتفاق الإمامية منذ الوقت على ثلاث طبقات هم مرجع الأخذ ويجمع بين أعلامها صحبة الإمام : الطبقة الأولى هم ستة نفر من أصحاب محمد الباقر وجعفر الصادق، وهم زرارة، ومعروف بن خربوذ، وبريد، وأبو بصير الأسدي، والفضيل بن يسار، ومحمد بن مسلم الطائفي. وروي أنّ أفقه الستة زرارة ؛ وروي بعضهم بدل أبي بصير الأسدي «أبو بصير المرادي»، وهو ليث ابن البختري [30]. وتشمل الطبقة الثانية ستة نفر أيضا، وهم من أصحاب جعفر الصادق الأحداث : جميل بن دراج، وعبد الله بن مسكان، وعبد الله بن بكير، وحماد بن عثمان، وحماد بن عيسى، وأبان بن عثمان. وروي أن أفقه الستة جميل [31]. أما الطبقة الثالثة فتتكون من ستة أعلام من أصحاب الإمامين موسى الكاظم (ت. 183 / 799) وعلي الرضا (ت. 203 / 818)، وهم : يونس بن عبد الرحمن، وصفوان بن يحيى، ومحمد بن أبي عمير، وعبد الله بن المغيرة، والحسن بن محبوب، وأحمد بن محمد بن أبي نصر. وقال بعضهم مكان الحسن بن محبوب الحسن بن علي بن فضال وفضالة بن أيوب. وقال غيرهم مكان فضالة بن أيوب عثمان بن عيسى. وافقه هؤلاء يونس بن عبد الرحمن وصفوان بن يحيى [32].

واللافت في هذا الضبط أنه لم يشمل الأبواب ولا الوكلاء وهم أقرب الناس من الإمام، وأعلمهم بالمسائل التي يستفسر عنها الناس وأقوال الإمام فيها، بل أدرى المقربين بأحوال الإمام وأحفظهم لأقواله وبيانه. واللافت كذلك أن خبر الإجماع الذي سبق الكشيّ إلى روايته لا يشمل

---

(29) رجال الكشي، 206. 322، 466.

(30) رجال الكشي، 206.

(31) نفسه، 322.

(32) نفسه، 466.

خواص كلّ الأئمة بل أصحاب أربعة منهم هم الباقر والصادق والكاظم والرضا. وهو ما قد يدلّ على المنزلة العلمية التي تحظى بها مجالسهم دون مجالس غيرهم. والظاهر أن إجماع الإماميّة على تلك الطبقات وذلك النفر بأعيانهم قد يكون نشأ على التدريج بعد انقطاع أمر السفارة أي بعد سنة 329 / 940. وهو إجماع على تصديق أولئك الرواة بما يسمح بأخذ أحكام الفقه عنهم.

إلاّ أنّ هذا الإجماع لم يمنع الالتفات إلى غير هؤلاء من أصحاب الأئمة والراوين عنهم، وعددهم كثير جدّا. وقد تفطّن أهل التصنيف في الرجال إلى ذلك فذكر المامقاني في مقباس الهداية : «قد شهد الثقات بوثاقة جمع غير أصحاب الإجماع وعملت الطائفة بأخبارهم لوثاقتهم، وهم أكثر من أن يحصوا. وقد قال الشيخ المفيد - ره - وابن شهراشوب والطبرسي وغيرهم : إن الذين رووا عن الصادق عليه السلام من الثقات كانوا أربعة آلاف رجل. وزاد الطبرسي أنه صنف من جواباته في المسائل أربعمائة كتاب معروفة وتسمى الأصول» [33].

ولكنّ المشكلة التي واجهت الرجاليين الشيعة وجود الفطحيّ والبتريّ والواقفيّ والعاميّ بين أصحاب الإمام وخواصّه. بل إن منهم من كان مكثرا للرواية عن الإمام ؛ ومنهم أيضا من كان له أصل أو كتاب يرويه عن الإمام. ويزداد الأمر تعقدا إذا روي عن الإمام مدح لأحد من أولئك الأصحاب من غير الإمامية الإثني عشرية. فقد روي عن الإمام مدح لأحد من أولئك الأصحاب من غير الإمامية الإثني عشرية. فقد روي عن الإمام موسى الكاظم أنه قال : «استوهبت عمارا من ربي فوهبه لي» [34] ؛ وعمار هذا فطحيّ. وكذلك الشأن في ثناء الإمام الحسن

(33) مقباس الهداية، 72.

(34) رجال الكشي، 218.

العسكري على كتب بني فضال، وهم من الفطحية أيضا [35]. وقد أثنى علماء الطائفة على أبناء السكوني وحفص بن غياث، وغياث بن كلوب، ونوح بن دراج، وطلحة بن زيد، وعملوا برواياتهم، وكلهم من العامة.

إن الحلّ الذي يتراءى من تصنيف الكشيّ وسيرتضيه النجاشي والطوسي من بعده مركّب من رأيين :

إن إجماع العصابة على تصديق أولئك النفر من خواصّ الباقر والصادق والكاظم والرضا والعمل برواياتهم عن الأئمة لا يحجب توثيق غيرهم من أصحاب الأئمة والعمل بما نقلوا. وكأنما صحبة الإمام تعني المدح وتؤدي بالمعدّل إلى «التصحيح» [36]. ولكن ما حال الأصحاب إن كانوا من العوامّ مثلا ؟ هنا يتجلّى الرأي الثاني.

يميّز الكشي من أهل المخالفة أنفسهم فريقا لهم للأئمة مودّة كمحمد بن اسحاق صاحب المغازي، ومحمد بن المنكدر، وعمرو بن خالد الواسطي، وعبد الملك بن جريج، والحسين بن علوان الكلبي. يقول فيهم الكشي : «هؤلاء رجال من العامة، إلاّ أن لهم ميلا ومحبة شديدة» [37]. والداعي إلى هذا التمييز - فيما نرجّح - إحساس الطبقة الأولى من علماء الإمامية بالحرج من استبعاد كلّ صاحب للإمام لم يرتضوا عقيدته، لاسيما إذا كان التأصيل للعقيدة الإمامية الإثني عشرية شأنا لاحقا. والمهمّ أنّ الكشي سيعبّر بهذا التمييز عن الفرق بين وضع الأصحاب الأئمة، واختلاف العلماء إلى المجالس الكثيرة دون التمييز بينها على أساس الاعتقاد والنظر من جهة، ووضع المؤصلين لعقيدة الطائفة ولإجماعها الضابط لمراجع فقهها من جهة ثانية. وفضل الكشيّ وأهل طبقته أن وجّهوا النظر إلى جواز

(35) نفسه، 445 - 446 ؛ الطوسي، كتاب الغيبة، قدّم له الشيخ آغابرزك الطهراني. ط.2. النجف. 1385. 239 - 40.

(36) حول مصطلح «التصحيح»، راجع تنقيح المقال، 176/1...، المشكيني، وجيزة في علم الرجال، تحقيق زهير الأعرجي، ط. 1 بيروت، 41/1410، 1990. 42 - 42.

(37) رجال الكشي، 333.

الفصل بين عقيدة الراوي والمحدّث عن الإمام من ناحية، وصدقه أو وثاقته على بعض الأقوال، من ناحية ثانية.

يبدو أنّ النجاشي قد سار على أثر الكشيّ في تحقيق الإجماع وجواز الأخذ برواية العامي الممدوح من أصحاب الأئمة. ولكنّ أبا جعفر الطوسي قد تدرّج بالإجماع ليحتجّ به على الأخذ برواية العامي لا سيما إذا كان ممن له أصل أو كتاب أو نوادر [38] يروي الخبر فيها جميعا عن الإمام. يقول الطوسي في عدّة الأصول : «أجمعت العصابة على العمل بروايات السكوني وعمار ومن ماثلهما من الثقات» [39]. والمرجح أنّ هذا الإجماع غير الإجماع الأول الذي حكاه الكشيّ عن مشائخه. فالأول إجماع تأسيس لمرجع أخذ الحلال والحرام، والإجماع الثاني إجماع تبرير للأخذ برواية المخالف في العقيدة. والسبب الظاهر لهذا الإجماع التبريري أنّ علماء الإمامية في القرنين الرابع والخامس للهجرة قد وقفوا على صدق أولئك المحدثين المخالفين عن الأئمة، وهو صدق أقاموه على مدح الأئمة لهم أو /وموافقة ما رووا لما حمل رواة الشيعة أنفسهم من العلم عن الأئمة، لذلك فهم المتأخرون أو بعضهم على الأقلّ أنّ إجماع العصابة على الأخذ برواية السكوني مثلا يعني توثيق الرجل [40]. ونحسب أن السبب العميق الذي دعا إلى هذا الإجماع هو حرص علماء الطائفة بعد انقطاع الغيبة الصغرى على التنظير لأصولهم الاعتقادية وتقعيد مراجعهم التي لا يجوز الأخذ عن غيرها ضبطا لاستقلال فرقتهم. وقد حتّم ذاك الجهد أن يصاغ تاريخ الأئمة وأحوال أصحابهم وخواصهم والمختلفين إلى مجالسهم صياغة توفّق بين اكتمال النظرية الإثني عشرية، وأوضاع العلماء المتشيّعة وغير المتشيّعة في عهود الأئمة.

---

(38) حول الفرق بين الأصل والكتاب والنوادر وما أثاره قول الرجالي «له كتاب معتمد» أو «له أصل» من قضايا في التعديل، راجع مقباس الهداية، 91.

(39) الطوسي، عدة الأصول، 386.

(40) راجع فؤاد الوحيد البهبهاني، مطبوع بذيل رجال الخاقاني، ط.2. طهران، 1404، 55.

إن أساس الموقف الثاني من الأخذ برواية العامي هو إجماع العصابة على العمل برواية بعض المخالفين. ولئن فهم بعض الرجاليين أنّ ذاك الإجماع يعني التوثيق لأنه أمارة من أمارات المدح للراوي، فإنهم اشترطوا في قبول الرواية موافقتها لرواية الموثوق به، فإن عارضتها وجب طرحها [41]. جاء في كتاب «من لا يحضره الفقيه» لابن بابويه القمّيّ (ت. 381 / 991)، تطبيقا لهذا المبدإ : «المجوس يرثون بالنسب ولا يرثون بالنكاح الفاسد، فإن مات مجوسيّ وترك امرأته فالمال لها من قبل أنها أمّ، وليس لها من قبل أنها أخت وأنها زوجة شيء. وفي رواية السكوني : أن عليّا (ع) كان يورّث المجوسي إذا تزوّج بأمه وبأخته وبابنته من وجهين من وجه أنها أمه ومن وجه أنها زوجته. ولا أفتي بما ينفرد السكوني بروايته» [42]. واللافت أنّ أبا جعفر الطوسي صاحب هذا الشرط في الأخذ برواية العامي قد ذهب في الاستبصار إلى عكس ما أفتى به القمّيّ. قال : «اختلف أصحابنا في ميراث المجوس إذا تزوّج بواحدة من المحرمات في شريعة الإسلام، فقال يونس بن عبد الرحمن ومن تبعه من المتأخرين : إنه لا يورّث إلاّ من جهة النسب والسبب اللذين يجوزان في شريعة الإسلام، فأمّا ما لا يجوز في شريعة الإسلام فإنه لا يورّث منه على كلّ حال. وقال الفضل بن شاذان وقوم من المتأخرين ممن يتبعونه على قوله : إنه يورّث من جهة النسب على حال وإن كان حاصلا عن سبب لا يجوز في شريعة الإسلام والصحيح أنه يورّث المجوسي من جهة السبب والنسب معا سواء كانا مما يجوز في شريعة الإسلام أو لا يجوز، وهو مذهب جماعة من المتقدمين والذي يدلّ على ذلك ما رواه محمد بن أحمد بن يحيى، عن بنان بن محمد، عن أبيه، عن ابن المغيرة عن **السكوني** عن جعفر عن أبيه عن علي ...» [43].

---

(41) راجع شرح المشكيني لرأي الطوسي في المسألة، في وجيزة في علم الرجال 81.

(42) ابن بابويه القمّيّ، من لا يحضره الفقيه، ضبطه وصحّحه محمد جعفر شمس الدين، ط.2. بيروت. 1994- 1414، 7 - 236 - 4.

(43) الاستبصار، 4 - 196 - 197 . راجع مناقشة هذا الموقف في ثنايا ترجمة اسماعيل بن أبي زياد السكوني في تنقيح المقال، 128/1.

إنّ هذا الاختلاف بين القميّ والطوسي في تطبيق شرط العمل برواية العاميّ لا يدلّ على اضطراب التأصيل كما قد يبدو، وإنما يظهر قضية أخرى هي من الصعوبات الحقيقية التي واجهت فقهاء الإمامية ومحدثيها، وتتمثّل في انفراد بعض المحدثين بروايات عن الأئمة. سمّى الطوسي تلك الحالة في كتاب العدّة «ما لم يوافق الرواية ولم يخالفها»، وقال فيها بوجوب العمل برواية العاميّ، أخذا بقول جعفر الصادق : «إذا نزلت بكم حادثة ولا تجدون حكمها في ما رووا عنّا فانظروا ما رووا عن عليّ (ع) فاعملوا به، ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث، وغياث بن كلوب، ونوح بن دراج، والسكوني وغيرهم من العامة عن أئمتنا عليهم السلام، ولم ينكروه، ولم يكن عندهم خلاف»[44].

لعلّ ذلك الانفراد هو الذي حتّم تبرير الأخذ عن العاميّ بإجماع العصابة. ولكنه تبرير أوقع في معارضة واحد من أهم الشروط المطلوبة في الراوي، وهو شرط الإيمان.

إنّ المفهوم من قول أبي جعفر الطوسي في توثيق الراوي العاميّ وكذلك المخالف مثل الفطحي والواقف والبتري أنه لا ينظر إلى عقيدة الراوي متى اشتهر صدقه وظهر تحصّنه من الكذب. والذي فهمه فريق من الرجاليين الشيعة اللاحقين أنّ شيخ الطائفة قد ميّز بين الفسق والكذب، فالفاسق بفساد العقيدة وبالجوارح لا ترد روايته متى لم يعرف كذبه وتدليسه. لقد عبّر المامقاني في المقباس[45] عن هذا الموقف الشارح لمذهب الطوسي بأن فصّل حجّة من اتبعه من المتأخرين دون إغفال لحجّة مخالفيه ؛ كما شرح الميرزا أبو الحسن المشكيني (ت. 1385 / 1965) موقف الطوسي بما لا يحتمل شبهة : «إنّ ملاك القبول في الخبر كونه ثقة في أقواله ولو كان مرتكبا الكبائر بسائر الجوارح، فلا تكون هذه الألفاظ من ألفاظ الذمّ بحيث تعارض التوثيق على تقدير وجوده. (...) إنّ فساد

---

(44) المشكيني، المرجع المذكور، 81.

(45) مقباس الهداية، 55.

العقيدة لا يوجب الذمّ الخبري كما عرفت ولذا نقل عن العدّة [يعني مصنّف الطوسي عدّة الأصول] أنّ ادّعى الإجماع على العمل بروايات السكوني...» [46].

لئن كان أهمّ عمل قام به الكشيّ والنجاشي والطوسي شيخ الطائفة تأصيل الإجماع وتعقيد مبدأ الأخذ برواية المخالف بما يناسب تنظيرهم لأصول العقيدة الإثني عشرية من ناحية وتفهّمهم لأوضاع الأئمة وخواصّهم من ناحية أخرى، فإنّ فريقا من المعاصرين لهم والتابعين لم يرضوا بذاك التقنين في شأن الأخذ برواية العاميّ، وظهر موقف آخر يخالف مذهب الطوسي رغم اتفاق الإمامية على جلال قدره.

ج - الموقف الثالث : في ردّ رواية المخالف من عاميّ وغيره.

ذكر المامقاني في ثنايا شرحه للإيمان، وهو الشرط الرابع من «شرائط الراوي» في قبول الخبر : «والمراد به كونه إماميّا اثني عشريا وقد اعتبر هذا الشرط جمع منهم الفاضلان [47]. والشهيدان [48] وصاحب

(46) مقباس الهداية، 55.

(47) تطلق عبارة «الفاضلان» في المصادر الشيعية على أبي القاسم جعفر بن الحسن بن سعيد المحقق الحلي (ت. 676 - 1277) وعلى العلامة الحسن بن يوسف بن المطهّر (ت. 762 - 1360) راجع ترجمة الأوّل في أمل الآمل، القسم الثاني، 48 والثاني نفسه، 81.

(48) يطلق لقب «الشهيد الأوّل» على محمد بن مكيّ العاملي المتوفى قتلا ثمّ صلبا ثم حرقا بدمشق سنة 786 - 1384 ؛ له مصنّفات كثيرة ذكرها المامقاني في تنقيحه ويطلق لقب "الشهيد الثاني" على زين الدين على بن أحمد بن دمال الكين بن تقيّ الدين بن صالح، قتل بالقسطنطينية سنة 966 - 1558. يعتبر من جلّة العلماء الإثني عشرية ؛ تلقى العلم على كثير من علماء أهل السنة بمصر والشام وبغداد وقسطنطينية خاصّة. له مصنفات كثيرة في علمي الفقه والدراية فصّلها الحرّ العاملي في أمل الآمل والمامقاني في تنقيحه. راجع ترجمة الأوّل في تنقيح، 191/3 ، وكذلك في الحرّ العاملي.أمل الآمل، تحقيق السيد أحمد الحسيني، ط.1. بغداد، 1385، القسم الأوّل، 180 - 183. والثاني في تنقيح، 472/1 - 473. وفي الحرّ العاملي، أمل الآمل، القسم الأول، 85.

المعالم [49] وك ا يقصد على وجه الاختزال والرمز كتاب إكمال الدين وإتمام النعمة لابن بابويه القميّ ا وغيرهم، ومقتضاه عدم جواز العمل بخبر المخالفين ولا سائر فرق الشيعة» [50]. وينبّه هذا الموقف إلى أنّ قبول رواية المخالف عن الإمام والعمل به لم يكن الموقف الأوحد والسائد بين علماء الطبقة الأولى. فرغم وثاقة الكشيّ ومنزلته بين علماء الطائفة فإنّ معاصره الشيخ الصدوق قد اشترط في قبول الخبر عن الإمام والعمل به الإيمان بالأئمة الإثني عشر. واستمرّ هذا الموقف لاحقا مع ثلّة من علماء الحديث الشيعة كمحمد بن مكيّ العاملي الملقّب بالشهيد الأول؛ والشهيد الثاني وابنه جمال الدين، واقتفى أثرهم الحرّ العاملي نفسه في كتابه أمل الآمل [51]. وليس من تفسير لهذا الموقف سوى تشبّث الصدوق تشبّثا تامّا باعتبار الإيمان إقرارا بالأئمة الإثني عشر واعتبار ما دونه كفرا؛ ويبدو هذا الموقف نابعا من المعاناة التي أصابت الضمير الشيعي طيلة الغيبة الصغرى ونابعا أيضا من تأصيل العقيدة الإثني عشرية بعد إعلان الغيبة الكبرى، بهذا كلّه تحدّدت الدار. وما من شكّ في أنّ الكشيّ والكليني (ت. 329 / 940) قد شهدا نفس المعاناة ولكنهما قبلا رواية المخالف إما لكون الرواية معبّرة عن محبة الإمام وفيها من الغلوّ فيه ما فهم على أنه تعلّق بآل البيت، أو لوقوفها على صدق الرواة المخالفين وتحصّنهم من الكذب، وفي ذلك كلّه خدمة بادية للغرض من جمع أخبار الأئمة والعمل بها. واللافت في هذا الموقف الموثّق للمخالف أنّ الكشيّ والكليني جميعا قد فصلا فصلا رقيقا بين الإيمان وحمل الخبر عن الإمام،

(49) هو الشيخ جمال الدين أبو منصور الحسن بن الشهيد الثاني، من علماء الطائفة المقدمين. توفيّ سنة 1011 - 1602. صنّف في علم الدراية تصانيف كثيرة منها كتاب معالم الدين وملاذ المجتهدين خرّج منه مقدمة في الأصول، وكتاب منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان خرّج منه كتب العبادات ولم يتمّه. راجع الحرّ العاملي، أمل الآمل، القسم الأوّل، 57 - 63.

(50) مقباس، 55.

(51) الحرّ العاملي، أمل الآمل، القسم الأوّل، 17 - 18؛ القسم الثاني، 365.

وهو ما سينهض الطوسي بتفصيله بحسّ نقديّ عميق في كتاب العدّة خاصة.

والحجة التي يستند إليها أهل الرفض للعمل برواية العاميّ والمخالف إجمالا أنّ غير المؤمن فاسق، إذ لا فسق أعظم في نظرهم من عدم الإيمان، وهذا تأوّل باد لآيات كثيرة منها: «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك الفاسقون» (المائدة: 5 / 47)؛ «منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون» (آل عمران: 3 /110)؛ «والله لا يهدي القوم الفاسقين» (التوبة: 9/80)... [52]. إلاّ أنّ الآية التي يدير عليها أهل النظر أقوالهم هي «يا أيها المؤمنون إذا جاءكم فاسق بنبإ فتبيّنوا» (الحجرات: 49/6).

ويحتجّون أيضا بأنه لو أخذ برواية المؤمن وغير المؤمن لتساويا، ومنصوص الآية عدم التساوي: «أ فمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون» (السجدة: 32 - 18). ويحتجّون كذلك بأنّ غير المؤمن ظالم لا يؤخذ بخبره تأويلا للآية: «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون» (المائدة: 5/45).

ويحتجون كذلك بأخبار عن الأئمة موضوعها أنّ من مات ولم يعرف إمام زمانه مات موتة كفر ونفاق «فلا يجوز الاعتماد على خبره لأنه ركون إليه وهو منهيّ عنه بقوله تعالى: «ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسّكم النار» (هود: 11/113) [53]. ويضيفون إلى ما سبق حجة أخرى يصوغونها قيسا على عدم قبول الشهادة من المخالف، وعدم صحّة الاقتداء به [54].

ولا شكّ في أنّ هذه الحجج التي ساقها المامقاني وناقشها ملتمسا تقويضها لا تنسب إلى الشيخ الصدوق وإنما هي من ثمرة الجدل بين

---

(52) راجع عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مادّة «فسق».

(53) مقباس الهداية، 55.

(54) نفسه.

علماء الحديث الشيعة بعد تقعيد الطوسي لقواعد الأخذ برواية العامي والمخالف.

والحاصل من هذه المواقف الثلاثة التي عرضناها أنّ الكشيّ قد رتّب طبقات من فقهاء الأئمة والراوين عنهم بما يضمن العمل بما صحّ عنهم من الأخبار، ويمثّل هذا الترتيب أوّل مراجع التوثيق لمن كان من الرواة وأصحاب الأئمة من العامة والمخالفين. وكان دور الطوسي - رغم انشغاله بالغيبة وتأليفه في غرضها - أن أصّل قواعد الأخذ عن العاميّ والمخالف والعمل بروايته، وأشهر أحاديث في الأخذ برواية بعض الأعيان من العامة. وبهذا الجهد ظهر اتجاه أوّل سمته قبول رواية العاميّ والعمل بها دون اعتبار لعقيدته ولا لإيمانه، ويكفي في حاله أن يكون متحصّنا من الكذب.

إلاّ أنّ ما أحدثه الكشيّ وسار عليه النجاشي من توثيق بعض من رواة العامة عن الإمام قد أثار جدلا كان من ثمرته رفض العمل برواية المخالف وردّ روايته لأنه غير مؤمن بما تؤمن به الإثنا عشرية؛ ولم يندثر هذا الموقف بل استمرّ جنبا إلى جنب مع الموقف الأوّل. والمهمّ في هذين الموقفين أنّ الموثّق ينطلق من وضع أصحاب الأئمة قبل ظهور الإثني عشرية أصلا ويستصلح لذاك الوضع قواعد تمكّن من التشريع لوثاقة الراوي وصدقه بمعزل عن الاعتقاد؛ بينما ينطلق أصحاب الموقف الثاني من اشتراط الإيمان بالأئمة الإثني عشر والحال أنّ كثيرا من أصحاب الأئمة لم يشهدوا فترة الغيبتين أصلا. فاكتسى الموقف الثاني لبوسا عقديّا جداليّا لا صلة له بوضع الحديث ومجالسة الحامل للإمام. بهاتين النظرتين سيلتزم الرجاليّون في تراجمهم لرواة العامة وغيرهم من المخالفين.

المنصف بن عبد الجليل

حوليات الجامعة التونسية - عدد 2004/48 ص ص 27 - 50

كتاب تسهيل السبيل للحميدي وأزمة الكيان الأنثوي

حسناء بوزويتة الطرابلسي

كتب الكثير عن المرأة في مختلف الثقافات، من أقدم العصور إلى عصرنا الحاضر بجميع اللغات. وتناولت الأبحاث مختلف وضعياتها بحسب العقيدة والاجتماع واللون والانتماء : المرأة السوداء والمرأة العربية المسلمة، والمرأة العاملة، والمرأة الريفية والمرأة الحاكمة والمرأة الأديبة، والمرأة في الأدب إلى غير ذلك من الكتابات التي تملأ المكتبات العلمية والثقافية العامة.

وأكثرها أبحاث في المرأة تنطلق من خصوصية شأنها المرتبطة بطبيعة جنسها اللطيف مقابل وضع الرجل المتميز حجما وقيمة، مما يضمن له امتيازات مادية ومعنوية، لا تحصل عليها المرأة حتى وإن دفعت ثمنا أكبر وقدمت تضحية أكثر.

ومن الكتابات في المرأة ما نوقشت فيه مسائل تهم بنيتها الجسدية وطبيعتها النفسية في إطار علم التشريح وعلم الحياة وفي الفكر والفلسفة وعلم النفس وعلم الإناسة وغيرها من العلوم الإنسانية والدقيقة، لتحديد

صورتها الموروثة ومؤهلاتها المكتسبة بما يكشف اختلافها عن الرجل في بنيته وطبيعته.

ولكن البحث في شؤونها الخاصة محدود ولاسيما فيما يتعلق بمعاناتها من موقف المجتمع منها ومعاملته لها، لأن نسبة الباحثات - والمرأة أدرى بشؤونها الخاصة - أقل بكثير من نسبة الباحثين حتى في عصرنا، ولأن المرأة المثقفة المتحررة التي تشارك الرجل اليوم في البحث، دخلت ميدان البحث من باب «استرجاع الحق الضائع» ومشاركة الرجل في مشاغله عل العموم، لا من باب البحث فيما هي أكثر تأهلا للبحث فيه.

والكتابات عن المرأة في العربية من الكثرة وتنوع المشاغل ومناقشة المسائل ما يستعصي على الإحصاء. وقد أولى القرآن ذاته المرأة مكانة خاصة وقدم موقف الإسلام منها في صورة جلية.

على أن التأليف باللغة العربية في شؤون المرأة العربية المسلمة الخاصة، يظل - مع ذلك - قليلا. والذي نعنيه بشؤونها الخاصة مقومات أنوثتها الجسدية الخفية واعتبارات شأنها الذاتي المعنوية التي ينبني عليها جميعا كيانها الإنساني.

وفي بحثنا هذا نروم أن نناقش هاتين المسألتين مركزين على ما كان شأن المرأة يشكوه من تحقير، وما كان يلحق بجسدها من تشويه يعبران عن أزمة الكيان الأنثوي في مجتمعات المتوسط، معتمدين أثرا في حكم المخطوط مفيدا في الموضوع، هو كتاب تسهيل السبيل إلى تعلم الترسيل [1]

(1) هو كتاب في حكم المخطوط لأنه لم يحظ بالتحقيق ولا الطبع، ولكنه نشر مصورا في نسخ محدودة عن مخطوطة أحمد الثالث، عدد 2351 في مكتبة طوب قابي، سراي استنبول 1985، بعناية معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية في إطار جامعة فرنكفورت. وهو مخطوط ملوكي لما يبدو فيه من جمال الخط وصفاء المداد وتلوين العناوين.

للحميدي الإخباري الأندلسي [2]، تلميذ ابن حزم وصاحب كتاب جذوة المقتبس في أخبار علماء الأندلس.

كتاب تسهيل السبيل للحميدي

كتاب الحميدي هذا هو - على الحقيقة - كتاب في البلاغة وتعليم الأدب، اتجه فيه صاحبه إلى كتّاب الدواوين وضمنه ما كونه من «قوانين» في الترسل بقصد تدريبهم على منوالاتها وبيان ما يحتاج فيها من مقدمات وأدعية خاتمات، قال في خطبة الكتاب : «تقصّينا في ذلك أكثر ما يحتاج إليه أهل المشاركة والإخاء، في المكاتبات واللقاء، من المقدمات والدعاء» [3]. وقد حدّد هدفه من وضعه «بتكوين قوانين لمن أراد تحسين لفظه، وتقويم لسانه، ومداراة أهل زمانه، بحسن التلقي لهم، وجميل التحفي بهم، فيقوى بذلك لسانه إن خاطب، ويتسع فكره إن كاتب» [4]. وقد اعتمد فيه طريقة تمثيل المثالات وتقديم المنوالات من الرسائل التي تكتب في مختلف المناسبات.

يقع كتاب تسهيل السبيل في 541 صفحة، ويقوم على نوعين من الأبواب يدلاّن على أن المصنف قسمان : قسم تمهيدي يعدّ أربعة أبواب وقسم جوهري في مثالات الرسائل ويعد ثمانية أبواب.

---

(2) هو أبو عبد الله محمد بن نصر الحميدي، ولد بميورقة عام 1029/420، تلميذ ابن حزم (ت 1064/456). غادر الأندلس سنة 1056/448 قصد الحج وزار افريقية ومصر والشام والعراق واستقر ببغداد حيث توفي عام 1095/488، أبرز مؤلفاته جذوة المقتبس في أخبار علماء الأندلس، تحقيق ابراهيم الأبياري، 2ج، بيروت 1983. أما كتابه تسهيل السبيل... فلم يذكره أ. هويسي ميراندا (A. Huici Miranda) في مقاله عن الحميدي بـ2 EI.
وقد لامس صاحبه، في فصول منه متفرقة، المسألة، مندرجة في نطاق غرضه الأدبي التعليمي الواسع.

(3) تسهيل السبيل، 2.

(4) نفسه.

أما الأبواب التمهيدية فهي :

- باب حد البلاغة والبيان والفصاحة والكتابة وصفات الظرف والأدب والعلم.
- وباب ذكر آلات الامتثال وما تحتاج إليه صناعة البيان بتلويح يبعث على الازدياد وتنشيط الهمة.
- وباب ذكر الوصاة بالمداد والقلم والورق.
- وباب [من قبيل فهرس الموضوعات] في ذكر أبواب الكتاب وفصول الأبواب ليسهل بها وجود الطلب.

وأما أبواب القسم الرئيسي الثمانية فهي في :

- مثالات أدعية الأوقات
- أمثلة اللقاء وتصنيف أهله في الدعاء
- شذور التهنئة بأحوال السرور
- ما يجري مجرى تسلية المحزون
- ما يقال عند إرادة الأفعال
- أسباب الوداد ونتائج حسن الاعتقاد
- أمثلة أصناف التعزية
- مفردات نوادر المخاطبات

وقد جعل المؤلف لكل باب فصولا متفاوتة العدد من باب إلى آخر وكانت جملة الفصول 109 إلا أنه أدرج في كل فصل خمسة مثالات وبذلك بلغ الكتاب 545 مثال.

هذا الكتاب محدود القيمة الأدبية إلا أنه ذو أهمية في بابي البلاغة وتعليم الأدب بفضل المقدمات التمهيدية ذات الصبغة النظرية في قسمه الأول وبفضل دلالات أمثلة الرسائل الكثيرة التي عرضها المؤلف في القسم الثاني واعتبر أنها تصلح لمكاتبة الخاصة في مناسبات الحياة المتنوعة. والكتاب علاوة على ذلك ذو قيمة في تاريخ الأدب لأنه من

تأليف كاتب أندلسي فهو يشكل صورة أندلسية من المؤلفات التعليمية في العربية.

ومن صفات هذا الكتاب أنه لا يسرد وقائع، ولا ينقل أخبارا وليست نصوصه نصوصا علمية ولا هي بنصوص أدب، بل هي نصوص يتعلم بها الأدب، وتصور بها عقلية المجتمع وتقضى بها حاجة المكاتبات بين الخاصة من الإخوان في شتى المناسبات المتشبعة المعاني في الحياة. وليس هذا الكتاب من كتب التنظير، ولكنه يصور بالنظر ما يمكن أن يقع بالفعل في المجتمع العربي الإسلامي. ذلك أنه بخوض صاحبه في مناسبات الحياة المختلفة من زواج وطلاق وولادة ذكور وإناث وختان وخفض، وبما ينتقيه من ألفاظ وعبارات وأدعية يساعد الدارس على أن يستنتج منه موقف مجتمع ذلك العصر من عديد القضايا.

وقد تبينا أن عددا كبيرا من نصوصه على صلة متينة بالمرأة. ففي هذه المكتبات ظهرت المرأة بوضعيات الأم والزوج والابنة والأخت مما يجلي موقف مجتمع ذلك العصر منها ومن الأحداث الهامة في حياتها. ولئن كان الحميدي أندلسيا فقد غادر الأندلس في الثامنة والعشرين من عمره ولم يعد إليها بعد ذلك بل طوّف بمصر والشام والعراق ثم استقرّ في بغداد.

لا نعرف أين ألف كتابه هذا على وجه التحديد ولكنه في الباب الثامن من الكتاب فيما سماه مفردات نوادر المخاطبات يقول : «فصوله سبعة، أولها في البشارة بوفاء النيل» وهو مثال يتجه فيه المخاطب إلى بعض أعوان الخليفة يهنئه بفيضان النيل في الصعيد. ونحن نعلم أن مصر في القرن الخامس كانت مقر الخلافة الفاطمية ولذلك نرجح أن يكون الكتاب ألف بمصر في أوائل النصف الثاني من القرن الخامس للهجرة، وأنه يتعلق بالمجتمع المصري. فهو، وإن كان من تأليف كاتب أندلسي، فقد صور مجتمعا بعيدا عن مجتمعات الغرب الاسلامي.

وبما أن الكتاب يضم أمثلة مكاتبات لا مكاتبات موجهة إلى أشخاص بعينهم لا نستغرب خلوه من ذكر أعلام أو أشخاص محددين. فلا صلة لهذه المكاتبات بواقع معين، ولكن لها صلة بالواقع الاجتماعي عموما.

وقد ركزنا التحليل على مجموعتين من النصوص : مجموعة «ما يقال فيمن ولدت له أنثى» [5]، ومجموعة «ما يقال في خفض أنثى» [6] والمجموعتان تتعلقان بجوهر الكيان الأنثوي : المجموعة الأولى تكشف موقف المجتمع العربي الإسلامي من وجود المرأة بصفتها ذاتا أنثوية، وتبين كيفية تقبل المجتمع والأسرة ولادة الأنثى وأثر هذا الحدث في نفس والدها خاصة، أما المجموعة الثانية فتشير إلى عادة الخفض وغرابة تعامل المجتمع ممثلا في الأسرة، نواته الصغرى، مع هذه العادة، وتقدم صنوفا من البيان لتغطية ما في الحدث من سلبيات تخفى ولا تخفى.

وفي مناقشة المجموعتين من النصوص في كتاب الحميدي سنعمد - مزيدا للتحري ودعما للنتائج - إلى الموازنة بين هذه المثالات الخاصة بالأنثى والمثالات المقابلة لها، الخاصة بالذكور [7] حيث تتغير لهجة الخطاب وأساليب التعبير وتنقلب المواقف.

وسنشير إلى ظاهرة تحقير شأن المرأة في المجتمعات الإنسانية قديما وحديثا ثم نحلل المنوالات المتعلقة بولادة الأنثى في كتاب **تسهيل السبيل** ثمّ نعرّف بظاهرة الخفض ونحاول الكشف عن جذورها التاريخية وتوضيح موقف الإسلام منها قبل أن نحلّل المنوالات المتعلّقة بها في الكتاب المدروس.

---

(5) ص.ص.148 - 154.

(6) ص.ص. 170 - 178.

(7) نقصد مثالات : التهنئة بمولود، ص.ص.143 - 148 والتهنئة بتطهير ولد ص.ص. 165 - 170، وقد قدمت في الكتاب المجموعتان المتعلقتان بالذكر على المجموعتين المتعلقتين بالأنثى.

تحقير الشأن

وضع المرأة من حيث هي امرأة لم يكن مريحا قطّ في المجتمعات القديمة. فقد أثبت البحث الأنتروبولوجيّ أنه في غياب عدّ شامل لكافة المجتمعات البشرية الحاضرة والغابرة يوجد احتمال إحصائيّ قويّ لكونية التفوّق الذكوري [8] وحتى نظام الأمومة [9] الذي قد يفهم منه وجود سلطة نسائية في المجتمعات التي تبنّت هذا النظام لا يعني في الحقيقة إلاّ أنّ الانتساب يكون فيها إلى الأم لا إلى الأب، أما الحقوق العليا فهي من نصيب الذكور.

و «الفارسات المحاربات» [10] اللآتي قد يحيل عليهنّ هذا المصطلح هنّ محض أسطورة.

ولئن حظي صنف من النساء - اللاتي بلغن سنّ اليأس لا اللاتي في طور الخصوبة والإنجاب - بحقوق معتبرة وتمتّعن بسلطة قويّة ففي مثل هذه المجتمعات القليلة التي لا تمثل إلا أطوارا محدودة من تاريخ البشرية وفيها كان الرجال يعتبرون أنفسهم في المنزلة العليا ويقصرون نشاطهم على الصيد في المناطق البعيدة وعلى الحرب عند الاقتضاء.

«هذا التفوق الذكوريّ ليس من صنع الطبيعة بل لقد أرسي منذ بداية تاريخ البشرية بواسطة الرمزية عن طريق ملاحظة الأحداث البيولوجية البارزة وتأويلها. هذه الرمزية هي التي أسست النظام الاجتماعي والانشطار الذهنيّ الماثلين إلى يومنا هذا حتى في المجتمعات الغربية الأكثر

---

(8) F.Héritier, Le sang du guerrier et le sang des femmes, Cahiers du G.R.I.F, l'Africaine, sexes et signes, Automne 1984, p.8.

(9) Matriarcat.

(1 0) Les amazones، حسب الأسطورة الإغريقيّة، مجتمع نساء محاربات صاندات كنّ يعشن على سواحل البحر الأسود أو على مضاب القوقاز. قيل كنّ يسسن شؤونهنّ بأنفسهنّ ويستغنين عن الرجال إلاّ ما كان من الأشغال الحقيرة، فيقتلن الذكور من نسلهنّ ويحرقن ثديّ بناتهنّ اليمنى ليحسنّ شدّ القوس. وهذا سبب تسميتهنّ بالأمزون ويعني في اليونانية من جرّدت من أحد ثدييها (mazos).

تقدما»[11] ذلك الذي جعل الذكوريّ يتسم بالايجابية والأنثويّ يخضع للسلبية.

وبما كرّس هيمنة العنصر الذكوريّ على العنصر الأنثوي أنّ طاقة الإنجاب بيد المرأة وحدها[12] وأنّ المرأة - على عكس الرجل - قادرة على إنجاب الأنثى أي الجسد المماثل بل إنها - وهذا شأن عظيم - قادرة أيضا على إنجاب الذكر أي الجسد المخالف، في حين أنّ الرجل محروم من هذه القدرة العجيبة وهو محتاج إلى جسد المرأة للتناسل ولإنجاب الذكور لذلك حرص الذكر عبر العصور وفي جميع المجتمعات على أن يبسط هيمنته على الأنثى وأن يستحوذ على خصوبتها وأن يحصرها في بوتقة الأعمال المنزلية المرتبطة بالإنجاب والعناية بالأبناء وبسائر أفراد المجموعة وأن يحقّر هذه المهام بالقياس إلى المهام الذكورية. والأدهى من كل ذلك أنه تمكن من جعل المرأة لا ترضى بهذا الوضع فحسب بل تقتنع به وتعدّه أمرا طبيعيا وتساعد الرجل على تكريسه. هكذا أضحت الذكورة مقترنة بالسموّ والإيجاب والأنوثة محلّ تحقير وسلب.

وهذه الفكرة ليست مجرّد معتقد قديم قائم على الملاحظة والاختبار بل لقد جعل منها العلماء والفلاسفة من بدايات الحضارة الإغريقية إلى القرن التاسع عشر في أوروبا نظرية أضفيت عليها كلّ مظاهر العقلانية، بدءا من أرسطو الذي يرى في ولادة الأنثى أولى الفظاعات وأبرز عنوان على فشل الذكورة[13] وصولا إلى جوليان فيري الذي يرى أنّ من واجب المرأة بما جبلت عليه من ضعف جسديّ ورقّة وحنان وصبر أن تتحمّل في صمت جميع الضغوط حفاظا على الوفاق داخل الأسرة[14]

(11) - F. Héritier, Modèle dominant et usage du corps des femmes, le Monde du 11-2-2003.

(12) «Ce n'est pas le sexe mais la fécondité qui fait la différence entre le masculin et le féminin, F. Héritier, citée par E.U., 1997, art. Femme :perspectives anthropologiques».

(13) «Pour Aristote, la naissance des filles est la première monstruosité, elle signe l'échec du masculin» , F. Héritier, le sang des femmes...., 15.

(14) J. Virey, De l'Education, 1802, citée par F. Hériter, Ibid, 15.

وهكذا اتّخذت ظاهرة الميز الجنسي [15] - خلافا للميز العنصري مثلا - صبغة الأمر الطبيعيّ الذي لا جدال فيه وصفة من صفات الطبيعة البشرية [16] ووطنّت النساء على ذلك بما غرس في نفوسهنّ من معتقدات وفرض عليهنّ من عادات حتى أضحت المرأة ذاتها لا ترى للإنسان من كيان إلاّ في الذكورة فكرهت ولادة الأنثى وفضّلت ولادة الذكر. وفي حين تحاط ولادة الذكر بمظاهر الفرح والبهجة لا تثير ولادة الأنثى سوى مشاعر الأسى والحزن.

وبقيت رواسب من هذه المواقف في الأذهان ترجمت عنها بعض الكتابات. وفي المنوالات التي صنعها الحميدي بعض الأصداء سواء فيما تعلّق منها بولادة الأنثى أو بولادة الذكر. تظهر في عبارة التصدير للمثالات ففي تلك التي يخاطب بها من ولدت له أنثى يقول «ما يقال فيمن ولدت له أنثى» أمّا في تلك التي يخاطب بها من ولد له ابن فيقول «في التهنئة بمولود». فهذه عنده من مناسبات الأفراح وتلك من المناسبات المشكلة.

وكذلك شأنه في التقديم لموضوعي خفض الأنثى وتطهير الولد حيث دلّ على الأوّل بعنوان «ما يقال في خفض أنثى» وقابله في الثاني بعنوان «في التهنئة بتطهير ولد». فولادة الابن محاطة بكلّ مظاهر البهجة والاحتفال على خلاف ولادة البنت. فوجود البنت محرج منذ البداية كأنّ الذي تولد له بنت كفيل بالتعزية لا بالتهنئة ومن واجب المخاطب أن يعمل على تخفيف وقع المصيبة على الوالد، كأن يركّز على صفات المولودة الخلقية فينعتها بالجمال نعتا لم يخل مثال من الأمثلة الخمسة منه. قال في المثال الأوّل "جاءت محيّى الشمس بعد الظلام، وحلّت محلّ النفس من الأجسام» [17] وقال في المثال الثاني «أشرقت هذه المولودة المسعودة

---

(15) Le Sexisme.

(16) E.U, Sexisme, 1997.

(17) تسهيل السبيل، 148.

فشرق الهلال بأنوارها، واستهلت فهلّل الرجال من إكبارها» [18] وسار على غرار ذلك في المثال الثالث قائلا «هنيئا لمولاي هذه الشمس التي أخجلت البدور» [19].

يلحّ صاحب الرسالة على الجمال الخلقي لأنّ المولودة لا يغتفر لها جنسها إلاّ إذا كانت على قدر عال من الجمال يضمن لها النفاق في سوق الزواج.

ومن المعاني المتردّدة في هذه الأمثلة أيضا حسن المخايل [20] والتيمّن للمولودة بحسن الطالع وكأنّ كاتب الرسالة يعزّي الوالد ويسلّيه عن إنجاب الأنثى تعزية غير مباشرة بأن يحوّل اهتمامه إلى استشراف المستقبل. فهو يقول : «فاستبشر يا سيدي بورودها واستظهر بسعودها» [21] أو يقول : «أشرق بها فلق السرور وانجاب غسق المحذور» [22] أو «حمدا لطالعها لقد أنار» [23].

وتتحوّل التهنئة إلى تعزية تكاد تكون سافرة حين يقول : «واعلم أنّ خاتم النبيّين قد خصّ بالبنات دون البنين» [24]. أو يقول : «الحمد لله الذي خصّ مولاي بفضيلة خاتم الأنبياء ومنّ عليه بعقيلة النساء» [25] فهو بهذه الموازنة يجعله في منزلة الرسول في الظاهر ولكنّه في الواقع وفي نظر المجتمع إذاك في منزلة لا يحسد عليها.

---

(18) " " 150.

(19) نفسه 151.

(20) ما يتوسّم من خير وخصال حميدة في المولود أو الطفل. من خال فيه خالا من الخير : تفرّس فيه الخير وكذلك تخوّل فيه.

(21) تسهيل السبيل 148.

(22) " " 151.

(23) " " 153.

(24) " " 148.

(25) " " 150.

وعلى العموم فإنّ سجل هذه المنوالات ولغتها يخفيان نحو المرأة طيّ الكلام، معنى تهجينيّا وموقفا سلبيّا مستقريّن لا في الذهنية العربية الإسلامية فحسب بل في سائر المجتمعات القديمة كما بيّنا دون أن يكون لهما سند شرعيّ مفروغ منه ومن قبيل ذلك قوله : «قد أهجر من لم يقل إنها فضيلة، كما قد كفر من قال إنها رذيلة» [26].

يفهم من ذلك أنّ ولادة البنات رذيلة ولكنّ الكاتب يسعى إلى تقديمها في صورة فضيلة.

تلك هي القاعدة في المجتمع العربي الإسلامي - كما في سائر المجتمعات [27] - تفضيل ولادة الذكور. لذلك تصوّر الحميدي أنّ كاتب الرسائل في هذه الموضوعات ليس له إلاّ أن يحتال في التعبير وهو يتعامل مع هذا الوضع ليؤدي الواجب دون أن يتورّط. إلاّ أنّ العبارة مهما كان اجتهاد كاتب الرسالة فيها لا تنفكّ عن الارتباك والتذبذب لأنّ في مثل هذا الموقف تصريحا بالمعنى والقصد ضدّه. من قبيل قوله : «ولمّا رأوا هذه المكرمات عادوا إلى تمنّي البنات واستهجنوا بعد هذا السرور ولادة الذكور» [28].

ومن المعاني التي تنمّ هذه النصوص عنها أنّ إنجاب البنات نقيصة تعرّض المنجب إلى الثّلب والاستنقاص، يقول ملمّحا لا مصرّحا : «والنبيّ الأميّ خاتم النبوّات، لم تنقص فضائله من أجل البنات. وقد ظهر من مخائل المولودة ما أسكت المتأهّب وأخرس المتجرّص [29]». إنّ الحجّة

---

(26) تسهيل السبيل 149.

(27) نذكر على سبيل المثال ما يسجّل اليوم في الصين - حيث تطبّق سياسة (طفل واحد لكلّ أسرة) - من ارتفاع نسبة عمليات الإجهاض كلّما تأكّد أنّ الجنين انثى.

(28) تسهيل السبيل، 150.

(29) المثال نفسه، والمتجرّص : وهي بالسين في القاموس من جرّس بهم : سمّع بهم وندّد ويضيف : والعامّة تقول : جرّصهم (منجد الطلاب) ولا وجود لهذا المعنى في اللسان لا في مادّة جرس ولا في مادّة جرص.

الدينية التي يقدّمها الكاتب هنا كان من شأنها أن تكون كفيلة بالرّفع من شأن المرأة في المجتمع العربي المسلم، وتسويتها بالرجل ولكن التقاليد كانت من القوّة والتجذر في العقليات بحيث بقيت النظرة السلبية القديمة هي المتغلّبة.

ولا يقرّ المجتمع للأنثى إلاّ بفضيلة واحدة لولاها لما كان لوجودها من معنى في نظره، وهي فضيلة الإنجاب فعلى الأنثى تتوقّف سنّة التناسل والتسلسل والتّكاثر [30] وهي وحدها التي تنجب الذكور ومنهم الأنبياء والخلفاء وذوو الشرف والنباهة. ويتجلّى ذلك في قوله «أطلّت في حلل النور، فأشرق بها فلق السرور ... وكادت القلوب أن تستطير فرحا والنفوس أن تطغى مرحا» [31] ونستغرب هذا الفرح العظيم الذي لا يرافق ولادة الإناث عادة. ويأتي الجواب مباشرة بعد ذلك إذ يقول : «ولاغرو فإنّ النساء ولدن الأنبياء والأتقياء».

وليس لهذا الكلام من غاية إلاّ التخفيف من وقع هذا الحدث الأليم بالنسبة إلى المخاطب، أي الوالد. ويواصل المهنّئ محاولا الظفر بالصفات التي من شأنها أن تدخل بعض السرور والسلوان على قلب الوالد الذي مني بإنجاب البنات. فيحوّل ولادة البنت إلى نعمة يشكر الله عليها، وإن كانت في عرف المجتمع نقمة. ويجعل من تقديمهنّ في الذكر على البنين، في القرآن الكريم، دليلا على علوّ منزلتهنّ عند الله. إذ يقول : «وشكرا لربّ العالمين الذي قدّم في الذكر المبين ذكر البنات على البنين [32] وأخدمهنّ من علم من النبيين» [33].

(30) أنظر : F. Héritier. Op. cit.

(31) نفسه 151.

(32) من الآيات التي قدّم فيها ذكر البنات على البنين قوله تعالى : «واستفتهم ألربّك البنات ولهم البنون» (الصافات 149) و«أم اتّخذ ممّا يخلق بنات وأصفاكم بالبنين» (الزّخرف، 16) و«أم له البنات ولكم البنون» (الطور، 39). على أنّ التقديم في هذه الآيات تقديم في اللّفظ لا في المعنى. والحميدي يؤوّل النصّ على ظاهره.

(33) المثال 4، 153.

وممّا يؤكّد هذا الموقف من المرأة في مجتمع القرن الخامس / الحادي عشر، المعاني التي ضمّنها المؤلّف التّهنئة بولادة الذكر. ثمّة يتحرّر من كلّ حرج، فينطلق لسانه وتنحلّ عقدته فلا نجد أثرا للتكلّف الذي سيطر على الأمثلة السابقة، ولا ذلك الجهد الجهيد في البحث عن العبارات التي من شأنها أن تخفّف وقع «المأساة» ذلك أنّ إنجاب الذكور مدعاة للفخر والاعتزاز والمنوالات الخمسة في الكتاب تؤكّد ذلك.(34)

يقول في المثال الأوّل : «أشرق - أطال الله بقاءك - هذا المولود المسعود الذي تهادت به إليك السعود فلم تبق نفس إلاّ سرّت ولا عين إلاّ قرّت، ولا أفق مجد إلاّ تهلّل لإهلاله ولا محلّ فضل إلاّ أنار بإقباله»(35).

ويقول في المثال الثاني : «طلع هذا المولود المسعود فانكشف قناع الآمال وانتشر شعاع الإقبال وارتفع سرادق السعد، وأضاءت مشارف المجد، وامتلأت القلوب إطرابا وعاد المشيب شبابا، وتجلّت الدنيا في برود بهجتها وجديد زينتها مهنّئة لنفسها بكمال أنسها ولأبيه ببلوغ آماله فيه»(36).

هي الفرحة تعمّ الكون لمجيء هذا المولود، فتهلّل الدنيا بأسرها مهنّئة نفسها. وتتوالى عبارات الابتهاج والتمجيد. فهو «طالع السّعد وسليل المجد». وهو «هلال النّدى وشمس المعالي». وبه يعزّز جانب والده ويدوم فخره.

هذا التقابل بين المنوالين من الرّسائل يعكس موقف المجتمع من الجنسين. ويكرّس ما أثبته علماء الإناسة من تفضيل البنين على البنات في سائر المجتمعات فإذا بالأنثى تستقبل من يوم ولادتها بالغيظ والاستياء. وخير ما يصوّر ذلك - على وجه التّشنيع - هاتان الآيتان من الذكر الحكيم، إذ يقول تعالى متحدّثا عن الكفّار من أهل الجاهليّة، واصفا هيئتهم

---

(34) تسهيل السبيل، 148 - 143.

(35) نفسه، 143.

(36) نفسه 144 - 145.

إذا ما رزقوا بالأنثى : «وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظلّ وجهه مسودّا وهو كظيم، يتوارى من القوم من سوء ما بشّر به. أيمسكه على هون أم يدسّه في التراب ألا ساء ما يحكمون» (النحل، 58 و59).

هذا هو موقف الإسلام الصحيح من المرأة، ولكنّ بعض الفقهاء بقوا أسارى عقائدهم الجاهلية، إذ صاروا يحمّلون النصّ القرآني ما لا يحتمله، فارتبكت عبارتهم وانعقدت ألسنتهم، وتحجّر في هذه القضيّة فكرهم، حتى نسبوا إلى الإسلام ما ليس فيه، بل اتّخذوا منه حجّة لإبقاء المرأة في منزلة دون، وأساؤوا تأويل كثير ممّا ورد في القرآن الكريم من أحكام في شأن المرأة. والقرآن قد عني بالمرأة وبشؤونها عناية خاصّة فقد ذكرت المرأة وأثيرت كثير من القضايا المتعلقة بها في 59 سورة من 114 تبلغ جملة آياتها 309 من 6236 آية.

تشويه الجسد :

البتر الطقوسي [37] المتمثّل في قطع جزء من الجسم بأيّ طريقة من الطرق أو إتلافه أو تشويهه، يعتبر من الطقوس التي لا يكاد يخلو منها مجتمع من المجتمعات من العصور القديمة إلى يوم الناس هذا، في مختلف أنحاء المعمورة. هذا البتريرمي إلى إحداث تغيير في شخصية الفرد أو في وضعه الاجتماعي وتقديمه في صورة تبين لأفراد المجتمع الذي ينتمي إليه، وقد يكون هذا البتر ذا صبغة دينية أو ثقافية.

ويتّخذ البتر الطقوسي أشكالا متنوّعة من مجتمع إلى آخر ويمثّل الختان - وهو واسع الانتشار - والخفض - وإن كان أقلّ انتشارا - أبرز هذه الأشكال. وكلاهما من طقوس العبور على أنّ الختان يزيد الذكر رفعة، ويقوّي صفة الذكورة فيه بإزالة القلفة. أمّا الخفض، فإنه يعمّق النقص في

E.U : Mutilations rituelles (37)

الطبيعة الأنثويّة المنقوصة، بقطعه لذلك الجزء الذي يعتبر ذا صبغة ذكورية [38].

وطقوس العبور ذات معان رمزية عديدة : منها ما يرافق احتفالات الزواج أو الحداد، ومنها أنّ الطفل يرتقي بفضلها إلى مرتبة البالغ، وفي جميع الثقافات لا يتمّ هذا الارتقاء إلاّ بواسطة أثر يطبع في الجسم، من قبيل قطع القلفة أو البظر أو انتزاع قطعة من لحم الظهر تترك ندوبا عميقة نهائية أو الوشم أو ثقب شحمة الأذن أو الأنف أو غير ذلك [39] بل من غريب هذه الطقوس ما تعمد إليه بعض القبائل الأسترالية ممّا يسمّى بالشقّ السفليّ [40] المتمثّل في شق الذكر على كامل طوله إلى حدّ تعرية الإحليل. فيصير الذكر مفروقا بصفة نهائية. وإذا كان الختن يجعل من الطفل رجلا، والخفض يحوّل الصبيّة إلى إمرأة، فإنّ هذا «الشقّ السفلي»، بإسالته الدم من عضو الرّجل وفتحه إيّاه، يحوّل الرجل، ولو بصفة رمزية إلى إمرأة [41]. وتعزى هذه العادات إلى الأساطير البدائية عند قدماء المصريين وعند كثير من القبائل الإفريقية وغير الإفريقية، في ثنائية الجنس في أرواح الآلهة والبشر. هذه الأرواح الثنائية تلقي بخصائصها الفيزيولوجية في الأعضاء التناسلية، فتستقرّ الروح الأنثوية عند الرجل في القلفة، وتستقرّ الروح الذكورية عند المرأة في البظر. وهنا تبرز وظيفة الختان والخفض إذ بفضلهما يتخلّص كلّ من الولد والبنت، ذاك من صفة الأنوثة وهذه من صفة الذكورة، وتتأكّد في الآن نفسه، صفة الذكورة في الولد وصفة الأنوثة في البنت [42]. هذه الأصول الفرعونية والإفريقية الضاربة في القدم تفسّر انتشار ظاهرة الخفض إلى يومنا هذا، على وجه الخصوص في مصر والسودان وموريطانيا من

---

(38) E.U : Femme, op.cit

(39) Ibid

(40) Subincision

(41) Ibid, Circoncision et excision وتسمى هذه الطقوس كذلك بالجراح الرمزية.

(42) EI2 فصل خفض أو خفاض، من تأليف هيئة التحرير.

البلدان الاسلامية. وكذلك في عدد كبير من البلدان الافريقية بصرف النظر عن الديانات التي تدين بها [43] وعند العرب في القديم - حسب الجاحظ - يرجع الخفض مثل الختن إلى ابراهيم وهاجر، ولفظة الختن تستعمل للبنت كذلك [44]. والخفض والخفاض هو قطع طرف من البظر أو البظر كلّه وأحيانا كلّ الأعضاء الظاهرة من الفرج.

وقد تعمد الخاتنة في السودان وفي بعض بلدان إفريقيا الشرقية إلى خياطة ما تبقى من الفرج [45].

لا ذكر للخفض - ولا للتطهير بمعنى الختان - في القرآن. وتوجد أحاديث نبوية ليست ثابتة الصحة تبرهن على وجود الظاهرة قبل الاسلام [46]. ولئن أقرت هذه الأحاديث بوجود الظاهرة، فلا يمكن أن نستنتج منها أنها تحثّ عليها. من ذلك أنه ينسب إلى الرسول نعته للنساء اللاتي ينجزن هذه العملية بـ«مقطعات البظور» [47] ولا يخفى ما في العبارة من معنى تهجينيّ. كما ينسب إلى الرسول الحديث التالي متّجها به إلى «أم عطيّة» إحدى النساء المتخصصات في هذا الشأن على عهده «إذا خفضت، فأشميّ ولا تنهكي، فإنه أضوأ للوجه وأحظى لها عند الزوج [48]».

---

(43) وهي ما لا يقلّ عن 28 بلدا منها زمبيا وكينيا وأثيوبيا.
(Jeune afrique, l'Intelligent n2235, 9-15/11/2003, "Elles ont refusé l'excision", p.85.

(44) يقول الجاحظ : «وهذا الختان في العرب، في النساء والرجال من لدن ابراهيم وهاجر إلى يومنا هذا «الحيوان»، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت 1958، ج7، 27.

(45) يسمى في الفرنسية L'infibulation. وعند كلّ ولادة يفتق ما خيط ثم يخاط من جديد. وبذلك تقصر المرأة على وظيفة واحدة وهي الأمومة، وعلى رمز يلخّصها وهو فرج مشوّه مبتور عليه طابع دونيته ؛ E.U : Femme : perspectives anthropologiques

(46) EI2 نفسه.

(47) EI2 نفسه.

(48) EI2 ولسان العرب مادة خفض. وهذا الحديث ورد بروايات مختلفة حسب المصادر التي أوردته وربما كان ذلك حجّة على ضعفه.

ولئن تضمّن هذا الحديث إقرارا بوجود هذه الظاهرة، فإننا نلمس ما تخفيه عباراته من حرج فهو لا ينهى عن الأمر نهيا باتّا ولكنه يدعو إلى التخفيف من ضرره ومضاعفاته. فهو عندما يقول إنّ القطع اليسير «أضوأ للوجه وأحظى لها عند الزوج» إنما يشير إشارة صريحة إلى ما في مسّ الأعضاء الحساسة من تأثير في نفسية المرأة - وذلك ممّا ينعكس على وجهها - وفي استعداداتها الجنسية، ممّا يؤثّر في علاقتها الزوجية. فهذا الحديث إن ثبتت صحّته لا ينبغي أن يفهم على ظاهر لفظه. فليس القطع ممّا يكسب وجه المرأة ضياء ويزيدها حظوة عند زوجها، بل كلّما كان القطع أخفّ كان ضرره أخفّ وخطره أهون.(49).

ومن خلال هذا الحديث نتبيّن ما يوجد في الإسلام من حذر إزاء التقاليد القديمة المتعلقة بالمرأة فهو لا يحرّمها ولكنّه يسعى إلى التخفيف من وطأتها. فالخفض ليس ظاهرة إسلامية، والدليل على ذلك أنّ كثيرا من البلدان الإسلامية مثل بلدان المغرب العربي الشمالي لا تعرفها. ولكنّ الإسلام وجدها عند بعض الشعوب فلم يحرّمها، ولا اعتبرها واجبا ولا سنّة. وقد روي عن النبيّ «الختان سنة للرجال ومكرمة للنساء»(50). وكذلك موقف فقهاء الإسلام. يقول ابن قدامى (ت 620/1223) : «فأمّا الختان فواجب على الرجال ومكرمة في حقّ النساء، وليس بواجب عليهنّ، هذا قول كثير من أهل العلم(51)». وكذلك قول ابن أبي زيد القيرواني فقيه القيروان (ت 386 / 996) الملقب بمالك الأصغر «الختان سنّة في الذكور واجبة والخفاض في النساء مكرمة»(52).

(49) يقول الجاحظ : «والبظراء تجد من اللذة ما لا تجده المختونة. فإن كانت مستأصلة مستوعبة كان على قدر ذلك. وأصل ختان النساء لم يحاول به الحسن دون التماس نقصان الشهوة، فيكون العفاف عليهنّ مقصورا : قال : النبيّ للخاتنة : «يا امّ عطيّة، أشمّيه ولا تنهكيه، فإنه أسرى للوجه، وأحظى عند البعل» (نفسه).

(50) موفّق الدين بن قدامى، المغني، دار الكتاب العربي بيروت لبنان (د.ت) I، 71.

(51) نفسه.

(52) عبد الله ابن أبي زيد القيرواني : الرسالة، جامعة الأزهر (د.ت) 84.

فليس للإسلام إذن علاقة مباشرة بالخفض. وسرّ بقاء هذه العادة البدائية القديمة إنما يعود إلى حرص المجتمع على السيطرة على المرأة وفرض مزيد من القيود عليها وقد وجد في هذا النوع من الإخصاء الطريقة المثلى لإخضاعها فهو عندما يبتر جزءا هامّا من أعضائها الجنسية يقتل في نفسها الشهوة الجنسية وطاقة الاستمتاع فيضمن - فيما يظنّ - بذلك عفّتها [53]. وفي مصر تبرّر النسوة خفضهنّ لبناتهنّ - والخفض شأن نسائي لا يتدخّل فيه الرجال ولا يعلمون به ويبقى عادة في السرّ ولا تحضره إلاّ بعض المقرّبات - بخوفهنّ على بكارتهنّ وحمايتهنّ من الانحراف الجنسي والبغاء [54].

ولمزيد تجذير هذه الظاهرة وتقوية سلطانها على النفوس لم يتورّع رجال الدين في المجتمعات التي تمارسها من إضفاء الصبغة الدينية عليها واعتبارها سنّة وشرعة حتى صارت الضحية وهي المرأة أحرص الناس على الإبقاءعليها فتفرضها على ابنتها كما فرضتها أمها عليها [55].

وفي رسائل الحميدي المثالات التي بين أيدينا، صدى لكلّ هذه الترسّبات والتناقضات. وقد جمع هذه الرسائل المثالات تحت عنوان «ما يقال في خفض أنثى» [56].

ومن الخصائص التي ميّزت معالجة المؤلّف لهذا الموضوع الحسّاس، أنه، على عكس جميع الأمثلة الأخرى يستهلّها بمقدّمات طويلة، تعادل الواحدة منها الصفحة والنصف تقريبا وتكاد توازي في طولها الموضوع الأساسي. وفي هذه المقدمات يحلّل المخاطب ما يربطه بالمخاطب من طول العشرة وعميق المودّة وارتفاع الكلفة ممّا يجعل من واجبه مشاركته في

(53) E.U. Ibid

(54) Youssef el Masry : Le drame sexuel de la femme dans l'orient arabe R. Lafont, Paris VII, 1962, 38.

(55) نفسه، 45 - 48.

(56) تسهيل السبيل، 148 - 154.

جميع أموره. فممّا يقول في المثال الثالث [57] : «إنّ من حلّ يا سيدي محليّ منك، ونزل منزلتي عندك، وجبت عليه المشاركة في كلّ أمر ولم يسعه التأخّر عن ذلك بعذر، وفي سالف الأدلّة بيننا ما يسقط المؤونة لدينا [58]». ونفهم من ذلك أنّ التهنئة بالخفض تكون بين طرفين، المرسل إليه منهما أرفع شأنا من المرسل الذي يدخل الترسّل في واجباته وهو أدرى بها وأعلم بالحرج الذي يدعوه إليه، أحيانا. والخفض بخلاف الختن شأن نسائي يتمّ في السرّ. والكاتب يلمّح إلى ذلك تلميحا حين يقول : «إنّ هذه الملّة الزهراء والديانة الغرّاء.... ليس في سبلها الكريمة وسننها القويمة إلاّ ما ينشر ولا يستر، ويفتخر به ولا يحتقر [59]».

ويضيف قائلا : ومعرفتي بهذا مع سقوط المؤونة بيني وبين مولاي، وارتفاع حجاب الحشمة ولزوم رسوم الخدمة... حملني على أن أهنئ مشاهد الإسلام بحسن مشاهدته» أو قوله في مثال آخر «وأتقدم وأقول فلا أحتشم» [60].

فالتهنئة بالخفض أمر دقيق فيه كثير من الحرج ومن يقدم عليه يجب أن يتّصف بكامل الحذر والكياسة لأنّ الخفض كما تصوّره هذه المنوالات الترسّلية ولو بصفة غير مباشرة حدث أليم تنجزه الأسرة وهي على علم بما يسبّبه من آلام للطفلة وما يمكن أن يترتّب عليه من أخطار وهم يحيطونه بالسرّ والتستّر. نتلمّس ذلك في كثير من العبارات مثل قوله «إذ قد خفّف الله هذا عليك ويسرّه لديك وإن عاد بألم مكروه [61]» أو

(57) نفسه، 172 - 173.

(58) نفسه، 174.

(59) المثال الخامس، 176 - 177.

(60) المثال الخامس، 177.

(61) المثال الثالث، 174.

مثل قوله : «مما لم يمنعه مكروه اللفظ من الأخذ فيه بالحظ، ولا حمله ذاك على الرفض لمستور الخفض» [62].

إذا كان الخفض كذلك، فلم يصرّ الآباء والأمهات على إخضاع بناتهم له ؟ تمدّنا هذه الأمثلة الترسّلية بالدوافع الكامنة وراء الإقدام على هذه العادة البدائية المفسّرة لتغلغلها قديما في عدد من المجتمعات الإسلامية الباقية آثارها إلى يومنا هذا. ويمكن أن نلخص هذه الأسباب في عاملين : العامل الديني والعامل الاجتماعي.

- العامل الديني : لئن أثبتت الدراسات أن الخفض ظاهرة بدائية لا علاقة لها بالاسلام، وأنها وجدت، ومازالت موجودة في كثير من المجتمعات المختلفة الأديان - وقد رأينا أنّ كبار الفقهاء لا يرون فيها لا شريعة ولا حتى سنّة - فقد ذهب في اعتقاد الناس في بعض المجتمعات الإسلامية التي تمارسها، أنها سنة بل شريعة إسلامية. ولا غرابة في ذلك، فنحن نلاحظ عند كافة الشعوب، أنّ العادات التي يحرص المجتمع على ترسيخها يلبسها لبوسا دينيا يضمن لها البقاء وخضوع الناس لها خضوعا تامّا. فإذا بالخفض يتحوّل من أمر مباح، غير محرّم إلى سنّة وشريعة، يقول الحميدي في المثال الثاني : «فالتزمت الخفيّ والبيّن وامتثلت الشديد واللّين التزاما لأوامر الله ووقوفا عند حدود الله واتّساء برسول الله [63]» أو قوله : «واقتدى في دينه لمن سلف». أو حين ينعتها «بالسنن القويمة» [64] بل هو أحيانا ينعتها بالسنة والشريعة في آن واحد، يقول : سنة أقمتها وشريعة أحييتها [65]، مع أن للمصطلحين معنيين مختلفين في نظر

(62) المثال الرابع، 176.

(63) 172.

(64) المثال 5، 177.

(65) المثال 2، 172.

الشرع». فالشريعة والشرعة ما سنّ الله من الدين وأمر به كالصوم والصلاة والحجّ والزكاة [66].

أما السنة فهي السيرة، حسنة كانت أو قبيحة» [67] هذا التردد بين المصطلحات يكشف عما أحيطت به هذه الظاهرة عبر العصور من التضخيم والتهويل حتى غدت في نظر بعض الناس شريعة سماوية لا سبيل إلى التخلف عن أدائها [68].

هكذا تحولت هذه العادة البدائية الموروثة من العهود الغابرة، والتي كانت في المجتمعات البدائية علامة تطبعها التراتبية الجنسية في جسم الأنثى، دليلا ملموسا على تفوّق الذكوريّ وقصور الأنثويّ، ووسيلة لقتل الشهوة الجنسية عند المرأة وحصرها في غريزة الأمومة وحدها [69] تحوّلت إذن هذه العادة في المعتقد الشعبي إلى شريعة إسلامية، مع أنّ الإسلام منها براء.

ومما يعمّق المأساة أن هذه الظاهرة لا تخص مجتمع القرن 11/5، فحسب، بل إنها ما زالت قائمة الذّات، واسعة الانتشار في البلدان المذكورة إلى عصرنا الحاضر [70].

---

(66) اللسان، مادة شرع.

(67) نفسه مادة سنن. واضاف : وفي الحديث «من سنّ سنة حسنة فله أجرها واجر من عمل بها».

(68) Amine al Sayad, Hanan Hajjaj L'excision un drame égyptien
Al - Majalla- Londres, Revue "Courrier international ,210, 10- 16/11/1994, 4, où l'on rapporte les paroles d'une femme qui a fait exciser ses petites filles "Nos mères étaient excisées, nous faisons la même chose pour nos filles. Nous ne sommes pas des occidentales. C'est pour la pureté, et, la religion l'ordonne".

(69) E.U, Femme- Perspectives anthropologiques, op. cit .

(70) نوال السعداوي : المرأة والجنس، دار الشعب، القاهرة 1971. ج I، 86 - 91.
- Youssef et Masry, Ibid, 44-35
- Al - Sayad, H. Hajjaj : L'excision, op. Cit

العامل الاجتماعي :

يبدو أن الفتاة في القرن الخامس ترتقي مكانتها في نظر المجتمع بعد الخفض [71]. ولذلك نجد الكاتب في هذه الأمثلة يوظّف المقابلة بين الخفض والرفع، ويردّد ذلك في أكثر الأمثلة - في غير قالب بلاغيّ جاهز - قائلا : «الخفض الذي هو رفع لمن خفضت وحفظ لها» [72] أو قوله : «حتّى أدّاك جريك على جميل سيرك إلى خفض كريمتك الذي هو رفع لمقدارها وسبب لإيثارها» [73].

ثمّ إنه يقدّمه على أنه حفظ للبنت وحماية لها بل واحتفاء بقدرها. والأهم من كلّ ذلك قوله إن الخفض هو الذي يفتح أمامها أبواب الزواج، بل هو مفتاح السّعادة، يقول : «فهنيئا لمن أخجلت الشمس نورا أو ملأت الأفق سرورا، ولبست من الفخر أثوابا وفتحت من السعد أبوابا ... فيستهمّ على خطبتها الأشراف وتهتزّ لبهجتها الأطراف» أو كذلك : «وجعل في ذويك وأهليك من يتصدّى إليها بإيثاره. ويفتح عليها أبواب اختياره» [74].

لا سبيل إلى الزّواج بدون خفض. ولعلّ ذلك ما جعل النسوة، قديما وحديثا [75] هنّ القائمات على هذه الظاهرة يتناقلنها بنتا عن

(71) بل ذلك هو المعتقد في الأوساط الشعبيّة في القاهرة مثلا إلى يومنا هذا،

."Dans les quartiers populaires du Caire,
L'excision célèbre le passage de la jeune fille, à la femme et à la maturité". A.al-Sayad, H.Hajjaj, op.cit.

(72) المثال 2، 172.

(73) المثال 3، 174.

(74) المثال 2 ، 173.

(75) A. al-Sayad, H. Hajjaj, op. Cit : «Comment une fille non excisée pourrait-elle se marier ? que dirait son mari d'elle et de nous ? .

أمّ عن جدّة. وكأنّ الخفض هو الضامن الوحيد لصيانة العفّة لدى البنت [76].

هذه النصوص، وهي مثالات ترسلية، وإن لم تكن رسائل حقيقيّة، تصوّر بؤس وضعيّة المرأة في القرن 11/5 فوجودها في حدّ ذاته كارثة على والدها من يوم ولادتها إلى يوم زواجها والوالد لها يعزّى أكثر ممّا يهنّأ. والمجتمع يحمّلها مسؤوليّة جنسها فلا يكتفي بحبسها في البيت وتسخيرها لخدمة الزوج والأبناء بل يزيد فينال من جسمها ويختار من أعضائها أشدّها رقّة وحساسية وأكثرها تمثيلا لخصوصيتها الأنثوية، فينثال عليها قطعا وبترا بدعوى حفظ شرفه، وكأنّ المرأة إذا تركت كما خلقها الله لا يمكن إلا أن تنحرف نحو مسالك الدعارة والبغاء. أما الذكر فهو في نظرهم غير معنيّ بالانحراف وكأنه محصّن منه.

والبون شاسع في الكتاب ذاته بين المنوالات الخاصة بالأنثى والمنوالات الخاصة بالذكر بدءا من العنوان حيث يقول «تهنئة بتطهير ولد»، والنصوص الخمسة يشعّ منها جوّ من الفرح والبهجة والاحتفال، وعبارات التهنئة فيها تتدفّق تدفّقا بلا حرج ولا كلفة أو تكلّف [77] لأنّ كل ما يتعلق بالذكور في المجتمعات التقليدية يكون محلّ فخر واعتزاز وتفاؤل. وهي أمثلة قصيرة لأن المهنئ لا يحتاج فيها إلى أن يكدّ خاطره في البحث عن العبارة المناسبة التي لا تجرح الشعور ولا تخدش الحياء كما هو الشأن بالنسبة إلى النصوص المتعلّقة بالمرأة.

---

(76) Y. al-Masry, Ibid «Pour le menu peuple, l'argument -massue, c'est que l'excision préserve la vertu des filles. Celles-ci étant réputées «chaudes», il s'agirait de les «calmer», de limiter comme le dit le Dr. Med. Hosni Khorched, directeur général des hôpitaux au Ministère de la santé du Caire, leur appétit sexuel», 51.

نوال السعداوي، المصدر السابق 86 : «وكما كان العبيد يخصون لتفرض عليهم العفة وهم يخدمون حريم السيد، فقد كانت الإناث في مجتمعنا وفي كثير من المجتمعات الأخرى، تجرى لهنّ عملية جراحية أشبه ما تكون بالإخصاء لفرض العفّة عليهنّ».

(77) تسهيل، السبيل 165 - 170.

هذه المنوالات الترسلية تكشف لنا عن جملة من تناقضات مجتمع القرن 11/5 تجاه المرأة. فقد أشاد المسلمون بتقديم المرأة على الرجل في القرآن إلا أنهم، ضمنيا، ودون تصريح، أوّلوه على أنه تقديم في اللفظ، وهو فعلا تقديم في اللفظ إلا أنه لا يجيز القول بإعلائه شأنها على الرجل أو الحطّ منه.

كما أشادوا بأنّ الرسول لم يرزق إلا البنات، ولم يروا في ذلك عبرة بأن إنجاب البنات - لئن لم يكن من المكرمات - فهو من الممكنات التي كان من المفروض أن تقودهم إلى اعتبار الأنثى في نفس المنزلة والذكر.

وليس في القرآن نصّ على دونية المرأة، كما ليس فيه نص في الخفض لا إقرارا ولا أنكارا. ولكنّ بعض المسلمين بقوا متشبّثين بعاداتهم وتقاليديهم الجاهلية لم يجرؤوا على مخالفتها. كما بقوا سجناء نظرتهم الجاهلية إلى الأنثى والذكر. فاعتبروا أن الختان للذكور يؤكد الفحولة فيهم وأن الخفض للإناث في المقابل يؤمن الحصانة لهنّ.

هذه المسائل - وغيرها مما يتعلّق بوضع المرأة - تعكس الفجوة التي كانت تتقلّص حينا وتقوى حينا آخر، بين الإسلام في جوهره، والإسلام كما استقرّ في أذهان المسلمين.

حسناء بوزويتة الطرابلسي

حوليات الجامعة التونسية - عدد 2004/48 ص ص 51 - 81

جدليّة الحلم والواقع
في ثلاثية أحمد ابراهيم الفقيه:
«سأهبك مدينة أخرى»
و«هذه تخوم مملكتي» و«نفق تضيئه امرأة واحدة»

بقلم : عبد الصمد زايد

يعدّ أحمد ابراهيم الفقيه من أبرز الكتّاب القصصيين الليبيين المعاصرين[1]. وقد نجح، بفضل موهبته وثقافته الجامعة بين الحقل الأدبيّ والمجال السّمعيّ البصريّ والميدان الصحافي في إيجاد طريقته الخاصة والخروج عن مألوف الرؤى والمواضيع. وقد تمخّض هذا الاتّجاه الجديد عن إنتاج لا يقلّ جودة عن روائع الأدب العالميّ. ولا شكّ في أنّ مجموعتيه «امرأة من ضوء» (1987) و«مرايا فينيسيا» (1997) تمثّلان هذا الانتاج. ولكنّهما لا ترقيان إلى مستوى ثلاثيته. فهي من أحسن

(1) ولد سنة 1942 في مزده. بليبيا. أنهى تعلّمه في أواسط السّتينات ثمّ استهواه الفنّ السرديّ الّذي أهله للبروز في مجال القصّة القصيرة والكتابة المسرحية. وقد وفق في استيعاب السابق من تجارب غيره ودرج على تقليدها. واتّخذ من يوسف ادريس نموذجا له. وجارى كبريات الاتجاهات السردية فأنتج العديد من المجموعات القصصية. ومنها «البحر لا ماء فيه» (1965) . و«اختفت النجوم فأين أنت» (1974). وكتب روايته الأولى «حقول الرّماد» (1986).

أعماله وأشهرها وأطولها نفسا. لذلك اخترناها موضوعا لهذه الدّراسة. وهي تمتدّ على 665 صفحة. وتتركب من الروايات التالية : «سأهبك مدينة أخرى» و«هذه تخوم مملكتي» و«نفق تضيئه امرأة واحدة». وقد صدرت جميعها سنة 1991. وعليها جميعا تهيمن أزمة البطل النفسيّة الحادّة الّتي تبلغ مبلغ الفاجعة. وتشترك كلّها في تقاطعها على نحو ما مع «ألف ليلة وليلة» الّتي اختار الرّاوي البطل خليل الإمام أن يدرس ما فيها من مظاهر العنف والجنس ويتّخذ منها موضوعا لشهادة الدراسات العليا. ثمّ سافر إلى اسكتلندا وأقام بها لإعداد هذه الشهادة. فمضى في الرواية الأولى يقصّ علينا ما اتفق له، أثناء هذه الإقامة، من تجارب العشق العميقة المستعرة وما صاحبها من غريب الصّدف والمغامرات. وما أتاحته من ضرورة التحليل والمراجعة لمركّبات الذّات ومعطيات الوجود. وأمّا الرواية الثانية فتحمله على جناح الحلم إلى مدينة خيالية عجيبة. وتنصّبه عليها أميرا. وتدفع به من خلال قصص الحبّ وملابساتها إلى استجلاء اللاّوعي البشري واستشفاف المقدّرات الروحية ومحاكمة الواقع الانساني الرّاهن. وأمّا الرواية الثالثة فقد صرفت خليل الإمام إلى محاولة التكيّف مع الواقع اللّيبي. وجعلته مدرسا للّغة الانقليزيّة في الجامعة. ولكنّ المرأة المنشودة، تلك التي عشقها إلى حدّ الهوس في مدينة الحلم، في «التخوم»(2) لم تلبث أن ظهرت وقد تجسّدت في إحدى زميلاته كائنا بشريّا سويّا من لحم ودم. فأحبّها وخطبها بعد أن طلّق زوجته. وحين أوشك على الفوز بالمرأة - الحلم وكاد يُثبت انتصار الانسان الحقّ فيه عصف به واقعه النّفسي وتصدّعُ شخصيته. فضاعت الحبيبة. وأطبق عليه الواقع من جديد ليقضي عليه بالحطة والسقوط.

وثلاثية الفقيه مدينة بقيمتها لجملة من الميزات. من أبرزها تقديمها العميق لعرض مضاعف مزدوج. يبسط في وجه منه الواقع البشريّ في أهمّ مستوياته. ويقف على ما يعوقه من مظاهر التدهور والانحطاط.

---

(2) سنختصر عناوين الروايات المعنية كما يلي: «سأهبك مدينة أخرى» ستصبح «سأهبك مدينة» - «هذه تخوم مملكتي» ستصبح «التخوم» «نفق تضيئه امرأة واحدة» ستصبح «النفق».

ويحدد العناصر المسؤولة عن سقمه وتأزّمه. ويؤكد احتجاج البطل عليه ورفضه له. ويعالج في الوجه الثاني الحلم ويستغلّه سبيلا لاستبطان النّفس البشريّة وإبانة ما يشدّها من وثيق الأواصر إلى عالم الأماني والأخيلة والأساطير. وينبّه إلى ارتياح البطل إلى هذا العالم وافتتانه به. وإن مال البطل إلى هذا الاختيار فلاقتناعه بفشل هذين العالمين في إحلال أسباب التفاعل الوجيه بينهما ورغبته في تصحيح هذا التفاعل. ومن البيّن أنّ المكان هو عماد هذه المقابلة سواء كان المكان الحاضر الرّاهن الممثّل للواقع الموضوعيّ العاديّ، أو المكان الخياليّ الممثّل للعالم المنشود. لذلك رأينا فيه منفذا جيّدا إلى هذا الأثر ومنطلقا لقراءته ومدخلا ييسّر رصد بنيته وما تخيّره من الآليات والتقنيات. فاعتمدناه مرتكزا للخطّة المتوخّاة في هذه الدراسة. فجعلنا من المكان المرفوض سبيلا لإظهار ما ينطوي عليه الواقع من مواطن الخلل والقصور المبرّرة لرفضه. واتّخذنا المكان المنشود مطيّة لإجلاء الحلم في شتّى ضروبه. ورأينا أن لا بدّ من أن يجتمع إلى هذين القسمين قسم تأليفيّ تتحدّد فيه المواقف والمقاصد وتنكشف بفضله المراجعات والحلول الكفيلة بإحلال التفاعل الصّحيح البنّاء بين الحلم والواقع.

I - المكان المرفوض :

من الواجب وقد اخترنا المكان محورا لهذا المقال واعتبرناه مفهوما مركزيّا أن نسعى إلى تحديده وتوضيحه. وأوّل ما نشير إليه أنّه ليس مجرّد ظرف أو إطار أو وعاء. وإنّما هو الظّرف والمظروف معا. «فهو لا يوجد إلاّ بفضل ما يعمّره» [3] ويستمد معناه من جملة العناصر المؤلّفة لعمارته مهما كان نوعها. فهي محطّ ما نودعه فيه من الدلالات وما نحمّله من المعاني. وهي المعتمد في تمثّله بدليل أن لا صورة تحصل لك عنه إلاّ من خلال ما يحتوي عليه من الأشياء. ذلك هو الأساس الذي ستنهض عليه معاملتنا له. وقد اتّفقت للفضاء في هذا الأثر مظاهر عدّة

(3) E. Rohner et A.A. Moles: Psychologie de l espace Casterman, 2ed Paris 1978 p: 20

فشمل المجتمع في أبرز مكوّناته مرّة والواقع العمراني مرّة أخرى. واتّسع للإنسان في أهمّ مقوّماته وأدقّ قضاياه.

وفعلا كان المكان منذ البداية هو المشغل الأساسيّ. فقد استوى في «التخوم» وفى «سأهبك مدينة»، منذ الأسطر الأولى واقعا كالحا مقيتا تلفحه الشمس. وتقتل فيه الحياة وتنفي إمكانيّة الأمل والتغيير. وفي شأنه يقول الرّاوي - البطل : «زمن مضى. وزمن آخر لا يأتي / [4]. وبين الزمن الهارب والزمن الذي يرفض المجيء زمن ثالث، مفازة من الرمال الحمراء تحرقها الشمس» [5] ويعود فيقول نفس الشيء في بداية «التّخوم» إذ يعلن : «زمن مضى وزمن آخر لا يأتي / وبين الزمن الهارب والزمن الذي يرفض المجيء منطقة صفراء مفازة صحراوية تحرقها شمس الظهيرة» (ص 7). هذا الزمن الثالث، هذا الزمن - الصحراء هو لبّ القضيّة ومصدر الدّاء وموضوع التنديد والاحتجاج. وفي موطن آخر اختار الرّاوي الإفصاح عن ذلك صراحة. فقال: «لم أعد أريد شيئا سوى أن أرحل إلى مكان غير هذا المكان وزمان غير هذا الزمان» [6]. إنّ هذه الرّغبة التي استبدت به حتى أصبحت مبتغاه الوحيد تشهد على أنّه لم يعد يقوى على احتمال واقعه. لقد بات الرّفض حاجة حيوية ملحّة وموقفا نهائيّا صارما يقتضينا النّظر في أسبابه ودواعيه. ومن أبرزها ما اعترى الفضاء الاجتماعي من اختلال بسبب المؤسسات المتحكمّة فيه. وهي «مؤسسات اجتماعية وسياسية ودينيّة تسعى كلّ يوم للاعتداء على الهامش الصّغير الذي تبقّى للإنسان بعد أن ترك لها كتاب العمر تملأه بتعليماتها ووصاياها. وتعبث به كما تشاء. أعفته من مهمّة التفكير وقرّرت بالنيابة عنه صيغة للحاضر والمستقبل. ثمّ (...) جاءت تفرض عليه متى يستيقظ ومتى ينام وماذا يشرب أو يأكل أو يلبس أو يكره أو

(4) نضع هذه العلامة : / أي خطّ مائل كلّما عاد المؤلّف إلى السطر.

(5) سأهبك مدينة ص 7.

(6) التّخوم ص 13.

يحبّ» (7) وإن كانت العادة في الإشارات والضّوابط أن تكون عونا على قراءة الفضاء واستيعابه والإفادة منه وسبيلا إلى حماية الحريات وتيسير الحياة فإنّ الواقع العربيّ الذي تترجمه المؤسسات إلى معيش يومي ومنظومة قيميّة صفحة أمر ومنع وتحريم. والإنسان في عرفها ليس راشدا يستأهل الثقة والحريّة. إنّما هو قاصر لا بدّ له من حضانة «النظام» ووصايته. ومن المنطقي أن لا تنشأ عن هذه المؤسسات إلاّ فضاءات مغلقة محنّطة مشوّهة لا تتّسع للتعبير عن الذات ولا تسمح بتمثّلها ولا تعكس الشخصية الوطنية الجماعية التي يجد فيها البعدُ الفرديّ مداه الاجتماعي. ومن الطبيعي أن لا تجد هذه الشخصية سبيلا إلى بلورة نفسها لأنّ احترام المؤسسات «هو البعد الجدليّ العصريّ للشخصيّة الوطنية. والدولة هي القيّمة على هذه المؤسسات. وتنكّرها لهذه الوظيفة عائق عن تمثّل الشخصية الوطنية لأنه يحرمها من معتمدها» (8). وهكذا يختل وعي الإنسان لذاته من حيث هو فرد ومن حيث هو كائن اجتماعي.

وإن كانت المؤسسات هي المتهمة ظاهريا فإنّ النظام هو المسؤول الفعليّ الأوّل لكونه مجمع المال والسلطة ومصدر القرار والمخطّط لحياة الجماعة. ومن الطبيعي أن تكون المؤسسات وهي الممثّلة له، متفقة مع إرادته ورؤاه، ضامنة لمصالحه. وهي بالتالي لاحظّ لها من التوفيق والاستقامة الاّ بقدر ماله منهما. فهو الأصل وهو أصل ينبني في الثلاثية على التناقض والرّياء. وعن القيّمين عليه وخصومهم يقول الراوي واصفا إحدى سهراتهم «امّحت التناقضات بين الجالسين. وانتظموا في مسبحة واحدة تشعّ برموز المجتمع المنهار من تجّار ومقاولين وبناة المجتمع الجديد من أصحاب النفوذ والمراكز الإدارية» (9). ويضيف معلنا في موطن آخر: «ازددت إعجابا بقدرتهم النادرة على تحقيق هذا التعايش الجميل بين الأقنعة

(7) النفق ص 166.

(8) Héla Béji : Desenchantement national ou essai sur la décolonisation. Maspero. Paris 1982 - p. 70.

(9) النفق ص 180.

والقناعات يقولون كلاما تنشره الصحف والإذاعات يختلف تماما عن قناعاتهم التي تفصح عنها جلسات السّهر والشّراب»[10]. وليس أظهر للنّفاق من هذه السّهرات اللاّهية الّتي تنعقد عند المغنّي أنور جلال كلّ ليلة تقريبا. وإن ضمّت إلى الخصم خصمه فلأنّ الاختلاف مفتعل لا يستند إلى مواقف مذهبيّة صلبة. ولأنّ المصالح تلتقي. فهي الأساس والغاية. والدور السياسيّ مجرّد خادم لها. وبمقتضى هذا النّفاق يستبدّ التّناقض بأهل الحلّ والعقد. فإذا هم المعتنقون ظاهرا للايديولوجيا الرّسمية. وهم دعاتها وعمادها. وهم المتنكّرون والنّاقضون لها باطنا. وكيف للنّظام أن يكون أداة التغيير النّاجعة البنّاءة والفعلُ ينبع من غير البناء الفكريّ المعرفيّ النّظري الّذي حدّدته الايديولوجيا الرسمية. ويجد حوافزه وغاياته في التصوّر القديم الّذي نهضت لتقاومه وتنفيه !

ونتيجة لهذا الوضع اختنقت الحياة وفترت. وتعطّبت العلاقات وخاصّة منها ما ينشأ بين الرّجل والمرأة من وشائج الودّ والألفة. وهذا خليل الإمام يعترف بذلك اذ يعلن في «النّفق» متحدّثا عن المرأة الّتي ما انفكّ يترقبها منذ عهود الصّبا : «أسير في دروب المدينة أبحث عنها يوما بعد يوم وعاما بعد عام. ولكنّ الشرفات ظلّت تحتفظ بصمتها وأسرارها. والشبابيك مجرّد كهوف تجترّ أحزانها وظلامها. والمدينة خبّأت نساءها في جيوبها السريّة. وزرعت رجالا عابسي الوجوه يملأون الأرصفة (...) وانطفأ جمر الشوق (...) وزحفت الصحراء تأكل ربيع القلب»[11]. وبسبب هذه المنازل المغلقة تصبح المدينة نفسها مقفلة وتتحدّد على أنّها ملك للرّجال ووقف عليهم. بل إنّها لتصبح أقرب إلى الصحراء المتنكّرة لناموس الحياة لأنّها تجحد هذه الحاجة البشريّة البيولوجية إلى التواصل بين الرّجل والمرأة. ولا تقيم لها من الظروف ما ييسّر مزاولتها. ومن الغريب أن لا تفهم ذلك وحتّى «أكثر المجتمعات تخلّفا وبدائيّة تهتدي بفطرتها إلى

(10) النفق ص 167.

(11) ص 144.

هذه الحاجة الإنسانية للتّعبير عن العواطف»[12] إنّ هذا السلوك ليدلّ على «نكران واضح للغرائز وبالتّالي لما تضطلع به من الوظائف البيولوجية. وهذه الوظائف هي الصانعة لمفهوم الوعي وظاهرة التوازن والاتّساق. وفي تعطيلها تعطيل لهذا الوعي وإخلال بالتوازن المطلوب»[13]. وقد يحتج النّظام ببنائه لنموذج اجتماعي سياسيّ طموح سام لا سبيل إليه إلاّ بقبول التضحيات وتقديم الجماعة على الفرد والآجل على العاجل. والأوْلى أن تحترس الأنظمة من مثل «هذه المشاريع الحضارية التي تكلّفها التضحيّة بالأفراد والتنكّر لحاجاتهم لأنّها لن تفضي بها إلاّ إلى قتل الفرد وحمله على أن يحيا فوق طاقته النّفسيّة»[14]. وقد يحتجّ كذلك بكونه يستجيب في تمثّله للفضاء وممارسته لمبدإ الخير والشرّ ككلّ الشّعوب. و«اعتماد الإنسان على ثنائيّة الخير والشرّ في إدراكه للمكان ومزاولته له يمثل نزعة في الفكر البشريّ ثابتة مستمرّة»[15] والإنسان إنّما يسعى بذلك إلى ضمان أمنه الأخلاقيّ وصيانة المنظومة القيميّة المرجعيّة الّتى تستند إليها حياته. ولكنّ هذه المدينة مازالت تفهم الخير والشرّ فهما قاصرا لأنّها لم تفد من تقدّم المعارف وخاصّة في المجال النفسيّ والاجتماعيّ. فغفلت عمّا للإنسان من ضروب الغنم في تحرّر علاقته بالمرأة. ولم تنتبه إلى نسبية القيم وضرورة مجاراتها لمطالب العصر ومقتضيات الإنتاج والتعلّم والتربية. فقضت على نفسها بالجمود. وقد أومأ البطل إلى ذلك حين اشتكى قائلا: «مجتمع التزمّت والمحرّمات وطقوس القيظ والصّحراء والجفاف»[16].

ويحقّ له أن يعلن ذلك لشعوره بأنّ العامل السياسيّ الأمنيّ استبد بالمؤسسات وطوّعها لخدمته وكثف حضوره في كلّ مكان فتوسّع

---

(12) النفق ص 21.

(13) Emna Ben Néji : Individu et société chez Freud. Mémoire de philosophie - Faculté des lettres et sciences humaines de Paris - Manuscrit. p: 71

(14) المرجع السابق ص 86.

(15) Espaces vécus et civilisations: collectif. Mémoires et documents de géographie. Paris 1982-p: 93.

(16) النفق ص 166.

وتضخّم. فانقبضت وانكمشت أهمّ أنواع الفضاء كالفضاء الاجتماعي والفضاء الذّاتيّ وفضاء الإنتاج وفضاء الاستجمام ووهنت عن أداء وظائفها، وما عاد الانسان يجد فيها ما يستجيب لمختلف حاجاته. وهي كثيرة متعدّدة ومنها «أنّنا نحتاج إلى الأمن والانفتاح، واليقين والمغامرة، والعمل واللّعب، والوحدة والاختلاف، والعزلة والاختلاط بالناس والاستقلال والتّواصل»[17] لذلك هيّأت المجتمعات، إلى جانب الفضاءات الجوهرية التي تستحيل الحياة بدونها فضاءات معدّلة من شأنها أن توفّر مجال التلقائيّة وتعزّز اللّحمة الاجتماعية وتنمّي الشعور بالانتماء إلى مشروع حضاري مشترك. ومنها النّوادي والجمعيات والأحزاب وفضاءات الاستجمام عامّة ومن وظائف هذه المعدّلات régulateurs، زيادة على ما تقدّم «أنّ المرء يجد فيها نوعا من التوفيق بين الضّرورات الّتي تفرضها الهيئة الاجتماعية وبين حرّيته الفرديّة»[18]. ومن الواضح أنّ البيئة اللّيبيّة تفتقر إلى هذه المعدّلات. لذلك تقضي على العلاقات بالجفاف وتطبع التّجارب الجريئة كقصّة حبّ البطل بطابع الغربة. وليس أدلّ على ذلك من قول الرّاوي وقد خرج وحبيبته إلى طرابلس يطلبان التّفريج عن النّفس : «اصطحب سناء معي في السّيارة. وأطوف بها الشوارع في دورة عبثيّة. أخرج من شارع ثمّ أجد نفسي أعود إليه باحثا عن مكان يمتصّ هذا الفرغ. ويقدّم لرجل وامرأة لحظة ترويح قصيرة دون أن أهتدي إلى مكان واحد يمكن أن أذهب إليه برفقة سناء»[19]. وأزمة البطل على ما يبدو أخطر وأشمل وأعمق. فقد أصبح التكيّف مع واقعه مستحيلا. إذ يعلن : «في جزء من عقلي كنت أعرف أنّني مثل قطرة الزّيت في إناء الماء. ستظلّ طافحة فوق السّطح غير قادرة على أن تحقق الاندماج (...) كنت واهما وغشيما عندما طلبت هذا السلام المستحيل معهم»[20] وإن استحال السلام فلأنه

(17) H. Le febvre: Le droit à la ville. ed. Anthropos. Paris 1973-p : 115.

(18) Espaces vécus et civilisations: op. cit - p:93

(19) النفق ص 237.

(20) النفق ص 146.

ما من جامع بينه وبينهم. فلاهم يشتركون في رؤية حضارية واحدة. ولاهم يجرون إلى نفس الغايات. ولاهم آخذون بنفس التفكير ونفس المواقف. ويمثّل انحلال الرّابط الاجتماعي خطرا على النّاس لكونه مولّدا للشعور بالاغتراب وقضائه على اللّحمة الاجتماعية بالفتور والانحلال وعندئذ يتحوّل المجتمع إلى مجرّد شتات من أفراد.

ولن نجد تأليفا وتلخيصا لكلّ ما تقدّم أحسن من النّصّ اللاّحق خاصّة وهو يثبت أنّ المكان هو المآل الأخير الذي ترتسم عليه القضايا والمشاكل وهو الذي تجد فيه ترجمتها إلى واقع حيّ معقّد وهو الذي ينبّه أيضا إلى حظوظها من الصّواب والوجاهة. ويقول هذا النصّ الجيّد متحدّثا عن طرابلس : «ظلّت (...) تمنحنا وجها مقفلا لا يعد بأيّة مسرّة. مغلقة بأزمتها. لم تعد قرية. ولم تصبح مدينة بعد. لاهي شرقيّة ولا غربيّة. لا تنتمي إلى الماضي ولا تنتمي إلى العصر. معلّقة بين البحر والصّحراء، بين زمن مضى وزمن لا يأتي. تعيش مأزقها التّاريخي منذ أن تخلّت عن طبيعتها القرويّة وفشلت في اكتساب طبيعة جديدة. انتهى الزّمن القديم بأفراحه البدويّة وحلقاته الشعبيّة (...) وباغتها زمن جديد لم تكن مهيّأة له (...) فرفضت الانتماء إليه» [21]. تلك هي القضيّة. وهي ليست قضيّة طرابلس وحدها بل قضيّة أغلب المدن العربيّة. وهي تختزل الجانب الأكبر من إشكالية التطوّر وتبسطها في عمقها الفكريّ النّظريّ وبعدها التّطبيقيّ. وتحليل ذلك أنّ طرابلس قرية الأمس، تجهد اليوم لتصبح مدينة دون أن توفق إلى أن تكونها بالفعل. وأهلها بدورهم يعملون على التكيّف مع هذا الوضع فلا يفلحون. ولا يجنون غير الضيق وانقباض النّفس. إنّهم لم يهيّؤوا بعد للمدينة. ولم يتحرّروا من أسر القرية. فقد تعاطوا القرية طيلة قرون فلحا وزراعة ومواسم وأعيادا وتقاليد ومعاملات ووتيرة حياة. وأنسوا إليها فضاء مغلقا واضحا آمنا. ومن مارس المكان على هذا النّحو العميق الحميم داخل المكانُ ذاته ومازجها ليحمّلها شيئا منه ويستعير

(21) النفق ص 235.

بعض معانيه وملامحه منها. فهي الصّانعة له إلى حدّ ما. وهو الصّانع لها إلى حدّ ما. فهو المجاز إليها. ولا سبيل إلى تمثّل نفسها إلاّ من خلاله. فهو فقط الّذي يسمح لها من خلال تفاعلها معه بأن تقرأ نفسها وتقرأه. لأنّ المنظومة المرجعيّة اللاّزمة حتّى تتمثّل الذّات نفسها وتعيها إن هي الاّ نتاج لهذه العشرة القديمة الطويلة الّتي ربطت بينهما. ومعنى ذلك أنهم لم يعيشوا في القرية الفضاء على أنّه هو الموضوع الخارجيّ المنفصل عن الذّات المثقل بالتحدّيات الخاضع لمبدإ التغيّر والتطوّر بل زاولوه على أنّه مادّة معيشة يحيونها بوجدانهم ويتعاملون معها من خلال الذكريات والذّاكرة ووتيرة الزّمن الطبيعيّة. وليس الزّمن عندهم تقدّما أو تحوّلا. بل هو مجرّد تواصل. ثمّ إنّهم على هذا المكان أسّسوا تنظيمهم للزّمن. فكان متطابقا معه، مساويا له. وكان بالتّالي هذا الانسجام الرّائع بين القرويّ وقريته. وبغتة عصف بهذا الفضاء الرّحميّ الأموميّ عاصف التغيير ومعه النّموذج الصّناعي الغربيّ. وأقبلا عليه يهيّآنه بوحي من خطّة لا يفقه منها المواطنون إلاّ القليل القليل. فلا إحاطة لهم بما تقتضيه من المعارف والعلوم والكفاءات والتّقنيات. ولا هم مطّلعون على الغايات الّتي تجري إليها هذه الخطّة أو مشاركون في وضعها. إنّ صانعي هذا التطوّر الذي يقلب حياة المواطنين قلبا ويبعثر قيمهم وتصوّراتهم ونمط عيشهم يدركون المكان إدراكا جديدا. فالفضاء في عرفهم، على خلاف الفضاء القرويّ مفتوح على كلّ التحدّيات والمخاطر. ولا سيطرة عليه الاّ بفضل الجهد والفعل والجرأة والجدارة. ولا معوّل فيه، في المقام الأوّل، الاّ على العقل وقوى الابتكار والتكيّف. وهو - على ارتباطه بالحاضر - متّجه رأسا إلى المستقبل، منشغل بالسّبق والإنتاج والجدوى. وهو في الجزء الغالب منه فضاء صناعيّ وظيفيّ تطغى عليه الآلة. وتشدّه إلى القيمة الماديّة التقنيّة. وتقلّص منه البعد الطبيعيّ.

ذلك هو الجزء الأوّل من قصّة تحوّل مفهوم المكان ودلالاته في طرابلس. وأمّا الجزء الثاني فمؤدّاه أنّ هذا الواقع العمراني الجديد، على صلابته وكونه موقع الحياة الماديّ الفعليّ، يبقى في نظر أهله معطى

خارجيّا لإنهم لم يختاروه ولم يفهموا المنطق الرأسمالي الصناعيّ الدّخيل الدّاعي إلى إيجاده. ولم يرتاحوا إلى القيم المنبثقة عنه. فلم يتفاعلوا معه. ولم يصطبغ به وجدانهم. وبسبب هذا الوضع المزدوج أصبحوا يحيون المكان على أنّه مكانان: مكان للذّات وهو المكان الغائب. هو القرية المندثرة. هو ما كانته بالأمس طرابلس. وهو وحده الكفيل بتمكينها من وعي نفسها وإشعارها بأنّها في محلّها من الفضاء ومن الحياة. ومكان للجسم والعمل الماديّ. ويكتنفه الحاضر. وهو ما آلت إليه هذه المدينة اليوم. وهو وحده الذي يسمح لهم بمباشرة حياتهم الماديّة اليوميّة. ولكنّهم لا يدركون حقيقته. ولا يقفون على غير مظاهره الخارجيّة. وليس لهم منه الاّ الغربة وجنون الحركة وآفة الاقتناء. فلا عجب أن تعود بهم الذكرى إلى ذلك «الزّمن القديم بأفراحه البدويّة وحلقاته الشعبيّة». ولكنّ ذلك المكان القديم، وإن كان غائبا، ما زال يتدخل مباشرة في نحت السلوك وصياغة ردود الفعل. ويفرض قيمته المرجعيّة باستمرار وكأنّه هو المكان الفعليّ الموضوعيّ. وليس أخطر ولا أشقى ولا أنفى للصّواب من أن يعيش المرء الواقع الرّاهن بمرجعيّة المكان الوهميّ الغائب. والانسان نفسه مصاب بهذا الازدواج. فهو كائنان معا: كائن منغرس في الفضاء القديم الذي لم يعد موجودا وكائن منفيّ في الفضاء الحاضر. ومتى كان الانسان كذلك تشتّتت قواه واضطربت حياته وعسر عليه أن يواكب عصره ويتحكم في مركبات وجوده. وهكذا نفهم لماذا عجزت طرابلس عن أن تكتسب هويّة. فبقيت معلّقة بين جملة من المتناقضات يصعب التأليف بينها. والحقّ أنّ الوجود العربيّ كلّه مصاب بهذا الازدواج.

ولا شكّ في أنّ أزمة البطل ما احتدّت حتّى كادت تقضي عليه بالاختناق والجنون الاّ لعمق وعيه لهذا الّذي حلّلناه من وجوه تدهور الواقع. وحريّ به، وقد بلغ الانحطاط مبلغ المأساة، أن يجنح إلى الاحتجاج والرّفض والإدانة. ولكنّه بدل أن يواجه هذا الواقع المتعفّن بالمقاومة فضّل الاستقالة. وانصرف إلى الفضاء الوهميّ المنشود ينقذ فيه إنسانيته. ويبني له كيانا يقف به على تخوم الكمال ويصوغ حياة في

روعة الحلم. وهو في ما بين ذلك مندفع إلى أقاصي الخيال، طاعن في مجاهل الرّوح، ضارب في متاهات الأسطورة يطلب دقائق الوجود وأسرار الطبيعة وحدود المنزلة البشريّة.

II - الفضاء المنشود

المكان المنشود، ليس كيانا موضوعيا يترامى خارج الذّات مثقلا بضروب الاستفزاز والتحدّي. وإنّما هو فضاء وهميّ ذاتيّ داخليّ يتشكّل وفقا لأحوال الذّات ومشيئة الذاكرة والخيال. فيتّخذ ما طاب له من ألوان العمارة ويتّسع لما يجانسه من الأحداث والوقائع. متجاوزا حدود الزمان والمكان، مستجيبا لحاجات النّفس حتّى ما كان منها محرّما، ممنوعا. وقد يبدو هذا المكان متحرّرا من كلّ القيود ولكنّه في حقيقته متأثّر بما ترسّب في الذات من أخيلة وتصوّرات، خاضع لمحرّكات اللاّوعي الخفيّة الدقيقة، آخذ بما انتقش على الذّاكرة من المفاهيم والرّؤى بفعل الموروث التربوي والثقافيّ. ولهذا الفضاء، رغم ما يبدو من مطلق حريّته، مركّبات غالبا ما ينحدّ بها حتى لكأنّها هي جوهره. ومنها المكان الأوّل القابع في منطلق التاريخ رمزا للبداية والبدائيّة. وما تنطويان عليه من جليل المعاني والدّلالات. ومنها أيضا «المدينة الفاضلة» المنبسطة معادلا أرضيّا للفردوس المفقود.

إنّ المكان عامّة وليد الثقافة إلى حدّ كبير لكونها هي المتدخل الرئيسي في نحت معالمه وإقرار محتوياته وخصائصه وتوجيه الانسان المعمّر له. والثقافة قيد وحريّة معا. ولعلّها أقرب إلى القيد منها إلى الحريّة. ذلك أنّ الإنسان ما ارتضى لنفسه التنازلات وأقبل يقنّنها ويحوّلها إلى ممنوعات ومحرّمات الاّ لكي تكون الحياة الاجتماعية وتتيسّر أسباب الكسب والأمن وتتهذّب الطبيعة البشرية. ولا شكّ في أنّ هذا المسعى قد كلّف الانسان قمع العديد من غرائزه والتنكّر للكثير من تطلّعاته والاستغناء عن جزء من حرّيته. إنّ هذا الّذي تحمله عليه الثقافة هو ما يحرّره منه المكان. لذلك افتتن به واتّجه إليه يسأله بعضا من نفحات

البداية وسحرا لينابيع والجذور كما فعل الرّاوي. إذ يقول في «النفق» بعد حفلة الرّقص حول النار التي أقاموها في الغابة أثناء الرحلة : «انتهى الرقص. وخمدت النّار (...) وعدت إلى غرفتي وإلى نوم عذب يمتلئ بأحلام رأيت فيها الكون يعود إلى براءته الأولى. خاليا من كلّ الناس الاّ من سناء ومنّي. نجلس متعانقين تحت أشجار الغابة ونعاشر في سلام ساكنيها من نمور وأسود (...) وغزلان يأتمرون بأمرنا ويضحكون ويلعبون معنا» [22]. وقد مهّد الرّاوي لهذا النصّ تمهيدا جيّدا بعرض مشهد الرّقص حول النّار. فقد كانوا فيه أقرب ما يكون إلى حفلات الرقص البدائيّة. ثمّ جاء الحلم ليؤكّد ويروي هذا العطش المستعر إلى الفردوس الفقيد، إلى الحالة الطبيعية الأولى الّتي لم تلوثّها الثقافة بعد. ومن خلاله تفتضح حاجة البطل الدّفينة الى التخفّف ممّا ركّبته الحضارة من القيم والضوابط حتّى يستحيل كما كان صفحة بيضاء. فهو البراءة كلّها. وليس له من موجّه الاّ منطق الغريزة ونواميس الطبيعة وقوى الحياة. وتصوّره أنّه يعيد وسناء قصّة آدم وحوّاء إن هو إلاّ مظهر آخر من مظاهر العطش إلى سحر البداية. وهنا يلهمه من جديد ألق الأسطورة فيشتقّ منها ما به يكتمل المشهد. فاذا الحيوانات ذوات حيّة وإخوة لهما.

وغالبا ما تقترن الغابة بالبدائيّة والبداية. لذلك لم تغب عن المشهد السّابق. ولذلك أيضا كانت حاضرة باستمرار في الثلاثية. وهي مدينة بهذا المقام لتنزّلها منزلة المتاهة. فهي المعادل للمجهول في الوجدان البشريّ بسبب حدّة مناخها ووعورة مسالكها وغرابة كائناتها وانطوائها على العديد من المخاطر والتفافها على نفسها مغلقة مجلّلة بهالة من المهابة والغموض تستفزّ روح المغامرة والرّيادة. ولكنّها في الآن نفسه تمتدّ في الخيال مساحة شاسعة خضراء وموطنا للخصوبة والعظمة والجمال ومنزلا للسّكينة والسّلام. ومن الطّبيعي، وقد تشكّلت لها هذه الصّورة. أن تكون محركا قويا يثير ذكريات وأخيلة أخّاذة فاتنة فيها شيء من سحر

---

(22) ص 41.

الطفولة وما هزّها من التصوّرات والأحلام والمخاوف وشيء من روعة الخرافة والأسطورة. وهكذا لم تعد الذاكرة تتمثّلها على أنّها مكان بقدر ما تستخلص من خلالها جملة من القيم الفقيدة الّتي ما انفكّ الإنسان يحن إليها. وقد ذهب المفكّرون هذا المذهب. فتجاوزوا الغابة من حيث هي كيان موضوعي ليعكفوا على ما حمّلتها إيّاه البشرية من الرّموز والدّلالات. ويقفوا على أهمّ العناصر والخصائص المختزلة لمعانيها. ولا شكّ في أنّ الشجرة هي العنصر الأبرز. و«تتنزّل صورتها دائما على أنّها تلخيص للكون» [23] لأنّها هي الشاهد الفصيح على الحياة.وهي الخير والعطاء. وهي في عرف دوران Durand من الرموز العمودية المثقلة بمعاني التفاعل بين الأرض والسماء. لذلك اعتبرها همزة تصل بينهما. وممّا يزيد الغابة سموّا، حسب رأيه، أنّها فضاء مغلق والانغلاق من أهمّ مصادر القداسة. ولا ينكر باشلار Bachelard قداستها. الاّ أنّه يعزوها إلى «انطواء الغابة على نفسها بعيدا عن كلّ تاريخ بشريّ» [24] ويجمل بالدّارس أن لا ينسى أنّ الغابة إن هي أخيرا الاّ جزء من الطبيعة ولعلّها من أحسن ممثّليها. وفي هذا الشأن يقول خليل الإمام إنهم كانوا يوم خرجوا للصيد «سعداء بما يتيحه الرّحيل في الغابة من اتّصال بالطبيعة في أكثر أطوارها بدائيّة وأكثر مناطقها بكارة» [25].

وليست الغابة وحدها موردا للبدائيّة ومجازا إلى عالم البداية الجذّاب. فقد وجد البطل في الجنس بابا سريّا ينفتح هو الآخر على أمكنة فتّانة فيها شيء من طعم البداية والفردوس الفقيد. وها هو يقلع إليها على جناح الرّقص صحبة الحبيبة. فيعلن : «جسد (...) يخفق مثل خفق الأجنحة. يعلن تمرّده على جاذبية الأرض. ويبوح بانتمائه إلي هذا الفضاء الذي لا يحدّه حدّ. ومسحورا بانسياب جسمها (...) وحضورها الخافق كفراشة من نار وهذه الايقاعات الّتي تصدر نداء عاجلا يدعو إلى

(23) G. Durand: Les structures anthropologiques de l imaginaire. Bordas. Paris - p:393.
(24) G. Bachelard: Poétique de l'espace. Quadrige. P.U.F. 1976. p: 171.
(25) التخوم ص 92.

الانطلاق والمغامرة تقدّمت أشاركها الرّقص وأدخل في طقوسها (...) أسافر معها (...) باتّجاه جزيرة مسحورة معلّقة بين السماء والأرض تملئ بأشجار من ضوء ثمارها الفرح والعشق»[26]. وليس أجمل من هذا الجسد الأنثوي الفاتن وهو يخفق «كفراشة من نار». ويصوغ فيض الحياة رقصا وحركة. ويعانق الإيقاع وينصبّ فيه انصبابا حتّى لكأنّه هو الإيقاع. ويغترف من ذاته دفق الأشواق ليحوّلها نبضا وأنسا وانسيابا. وحريّ بهذا الجسد المنتصب في منتهى أبّهته وجلاله أن يأنف من اللّحم والعظم ويعتقد أنّه أخفّ من أن تشدّه الجاذبيّة وأرفع وأرحب من أن تحبسه الأشكال والحدود. وإن سارع البطل إلى الحبيبة يشاركها الرّقص فلأنّه قد استبدّ به نفس ما استبدّ بها من سحر هذه اللّحظة وهزّه نفس ما هزّها من روعة الإيقاع وحرارة اللّقاء. ومازالت بهما هذه التجربة الحميمة العميقة حتى اندفعا مأخوذين إلى جزيرة مسحورة، شاء الرّمز أن تكون «أشجارها من ضوء وثمارها الفرح والعشق» حتّى نفهم أنْ لا مكان فيها للهموم والمتاعب والظّلام. لقد انتفى الشرّ وحلّت السعادة الخالصة في هذا الفضاء الفردوسيّ. ولعلّه ما اختار الجزيرة موطنا لحلمه الاّ لكون الجزر فضاء مغلقا يعسر المجاز إليه. وقد اتفقت للجزيرة بفعل هذا الانغلاق دلالات رمزيّة كثيرة. من أهمّها «أنّها تمثّل الصّور الأسطوريّة للمرأة والفتاة البكر والأمّ عامّة»[27]. والاختلاء فيها ضرب من العودة إلى الأمّ وإلى الفضاء الرّحميّ الأموميّ الذي يغدق الأمن والسّكينة. وتفوح منه رائحة الطّفولة.

بل إنّ الجنس ليكاد ينقلب إلي عقيدة تيسّر للبطل استنفار كيانه وتعبئة قواه وإيقاظ الدّفين من طاقاته لحمل الواقع الرّاهن على التخفّف من مظاهر الرّداءة والفساد والاتّساع لقيم جديدة أصيلة تعكس إنسانيّة الكائن البشري. وهكذا يتيح الجنس المراجعة الجذريّة لأهمّ المبادئ والمفاهيم.

---

(26) سأهبك مدينة ص 27.

(27) G. Durand: op. cit. - p:274.

وفعلا مضى خليل الإمام يهدم مفهوم الشرعية ليبني شرعية جديدة. وفي شأنها يقول : «مضت علاقتنا تصنع شرعيتها الخاصّة التي بدت لي أكثر عمقا من أيّة شرعيّة تصنعها وثيقة الزّواج أو سجلاّت المكتب البلدي أو الاحتفالات الكنائسيّة» ثمّ يواصل موسّعا هذا المعنى منبّها إلى أنّ علاقته بلندا لا تخضع للمعايير : «ما بيني وبينها شيء فوق هذه المعايير التي يقيس بها الناس المشاعر والعواطف والعلاقات (...) فوق تعاليم المؤسسات التي تريد أن تمسخ أشواق الإنسان وتطالبه بأن يتنكّر لذاته الحقيقيّة ويرفض الإنصات لأيّ هاتف يصدر من داخله لأنّ هذه هي الخيانة. خيانة لأنفسنا قبل أن تكون خيانة للآخرين. نتظاهر بما ليس فينا ونسمّيه شرفا وبراءة» (28). ومثل هذا البسط لمفهوم الحقّ لا يخلو من طرافة. إذ كيف لا يكون حقّا أن يحبّ المرء بصدق وبكلّ اندفاع وعفويّة ! ألا يكون العشق حقّا إلا إذا زكّته الأعراف والتقاليد والمواضعات حتى وإن كان منافقا كاذبا ! وما الفائدة منه عندئذ وهو يسحق الذّات ويكبتها ويدعوها إلى التظاهر بغير حقيقتها إرضاء للآخرين ! وما قيمة الحقّ إن كان لا يساعد على تنمية طاقات الذّات ومعاضدة فعلها في الواقع! ليس من الهيّن تبيّن وجه الحقيقة في كلّ ذلك. وربّما مال الإنسان في هذا الصّدد إلى ما يراه جيمس James الذي يعتبر «أنّ الحقيقة أداة نخترعها للفعل في الواقع» (29) فهي ليست غاية ولا قيمة. إنّما هي وسيلة. وكلّما ازدادت بفضلها امكانيات السّيطرة على الواقع ازدادت توطّدا في النفس (30).

ولا يبقى للجنس أخيرا إلاّ أن يرتقي إلى مقام التّجربة الروحيّة الخالصة. وفيها يروض البطل النّفس على تعبئة مواردها وإذكاء ملكاتها واستحضار الدّفين من قواها ليتعزّز حضورها في ذاتها ويتكثّف إحساسها بالحياة. فتبلغ الخفيّ القصيّ من أسرار الكيان وتقف على الغامض الدّقيق

(28) سأهبك مدينة ص 46.

(29) In Bergson : op. cit. - p 1446.

(30) راجع تفاصيل هذا الرأي في المرجع السّابق ص 1447.

من معاني الوجود. لذا وجب أن يكون العشق «مصدرا من مصادر السّعادة الّتى يحرص النّاس على اغترافها لا بحواسهم الخمس فقط. وإنّما بحاسّة سادسة مصنوعة من الشفافية والتربية الروحيّة وثراء العوالم الدّاخليّة. فيصير الجنس شوقا وعشقا ومعانقة لمعنى الحياة وسرّ الوجود»[31] وتحوّل الجنس إلى تجربة روحيّة ولحظة تجلّ وصفاء وإدراكه على أنّه العنوان الأقصى للحياة ليسا غريبين على الفكر البشريّ. فقد سبق لعلم النّفس عند فرويد Freud أن رأى فيه أكبر مترجم لداعي الحياة. ولكنّ نزعة الحياة هذه لا تتجلى فيه إلاّ ونزعة الموت تداخلها وتخالطها [32]. وكأنّ الجنس تلخيص واختزال لجدليّة الكون والعدم المؤسسة للوجود. والرّسالة نفسها آلتي يعدّها البطل ليست بعيدة عن هذا المشغل. فهي بحث في «ألف ليلة وليلة» من خلال الجنس والعنف.

وإن تجلت قصّته مع الجنس وبان ماله فيه من عزيز المغانم فإنّ شأنه مع العنف هو موضوع قصّته مع «ألف ليلة وليلة» فقد أتاح له عكوفه عليها أن يتشبّع بها ويقع لسحر عوالمها. فلمس مدى ماله مع شهرزاد من وجوه التماثل والتّلاقي. وأدرك أنّه يجتمع وإيّاها في نفس المحنة وتتهدّدهما نفس المخاطر ويقاومان نفس العالم المنحرف الممسوخ. فلا عجب في أن تصبح أليفة لديه تتعاطف معه ويتعاطف معها. وما عاد عالمه وعالمها مختلفين، متباعدين. بل إنهما لمتداخلان، متراكبان. لقد تطابقت الأسطورة مع الواقع.. إنّ لها من القوّة والعمق ما جعلها رغم القرون تتزيّى بزيّ هذا الواقع وتتمثّل نفس ما يعاني منه من المشاكل والقضايا. وهكذا أصبحت شهرزاد شريكة له وأستاذة. يجلس إليها سحابة يومه لينعم بحديثها ويتلقّى دروسها. وفي ذلك يقول: «سأقضي يومي كلّه بصحبتها أراقبها وهي تواجه ملكا مجنونا يريد قتلها كلّ ليلة. لن أمنحها وقتي بدافع الدّراسة وحدها (...) وإنّما أيضا بدافع أن أتعلّم منها

---

(31) التخوم ص 86.

(32) Voir Emma Ben Néji : op. cit. p: 92-93.

كيفيّة ترويض القتلة. فأنا أواجه (...) همّا يماثل همّها»[33]. هو أيضا يطارده مجتمع مجنون، متخلّف، متحجّر. ويمنع عليه حقّه في حياة كريمة سامية. فعليه أن يقبس من شهرزاد بعض حكمتها عساه يوفق إلى دحر القتلة والفوز بحياته وإنسانيته. عليه أن يعلم من تجربتها أيّ الأسلحة أجدى. وفي هذا الصدد يقول: «سأكتب عن هذا القتل وهذا السّيف الّذي ظلّ معلّقا فوق عنقها يدفعها إلى سرد الحكايات (...) فتقاومه بقوّة الحكاية وسطوتها»[34]. فكلّما حلّت الحكاية انزاح السّيف. وتقهقر الموت وكانت الحياة. ويكفي الحكايةَ أن تلد الحكايةَ فيتواصل القصّ حتى تتواصل الحياة. إنّ قوّة النصّ إذن أو قوّة الإبداع هي المولّد للحياة. وإن قرّر البطل أن يكتب فلأنّه فهم ذلك. واقتنع بدور النصّ في تحرير الإنسان. ولن يتحرّر الإنسان ما لم يكن الفكر والمعرفة والمعاناة ظهيرا له. ولن تتيسّر هذه الأدوات وتلين الاّ بفضل الكتابة الجادّة الصّادقة. فهي القادرة على استيعاب الواقع واستكشاف مسالك الاستصلاح والخلاص.

وما زالت «ألف ليلة وليلة» بخليل الإمام تستغلّ عميق تفاعله معها وايمانه القويّ بوجاهة عالمها حتّى هيمنت على وجدانه وتربّعت مرشدا يهديه ويوجّهه. وقد اعترف بذلك مصرّحا : «إنّني من حيث لا أدري أحقق انسجاما بين الفكرة والتطبيق. وما حياتي باللّيل إلاّ امتداد لما أكتبه بالنّهار (...) أحسست بأنّني وقعت أسيرا في شراك نصبتها لي «ألف ليلة وليلة». إنّها هي التي تستخدمني (...) وهي التي تكتبني بدلا من أن أكتبها. تبسط نفوذها على عقلي وقلبي وسلوكي. وتجعلني أداة في يدها. لا أتكلّم إلاّ بصوتها»[35]. وفعلا كانت حياته ومغامراته وما صادفها من غريب الأطوار والمنقلبات أشبه ما يكون بعالم شهرزاد. فكأنّها امتداد لها. وكأنّ الأسطورة هي النّظريّ، هي النّموذج وحياته هي التّطبيق. هي تطبيق جديد لهذه الأسطورة. وهو بالتالي لا يحياها بخياله بل تتحوّل

(33) سأهبك مدينة ص 136.

(34) التخوم ص 14.

(35) سأهبك مدينة ص 204.

عنده إلي تجربة موضوعية فعليّة وواقع معيش. ولا يمارس ذاته ويتعاطى مصيره بل يزاول ماتحمله عليه من وجود ينتظم وفقا لمنطقها وأعرافها. إنّها هي التي تكتبه. هي الذّات الفاعلة. أما هو فمجرّد موضوع تطوّعه لمشيئتها ليكون نسخة منها. وحسبنا ذلك شهادة على أن تراكب عالمها وعالمه بلغ حدّ التّطابق. وما كان تعاطفا معها أصبح فناء فيها. وعلى هذا النّحو تنعكس الأدوار والمفاهيم. فإذا المكان الوهميّ البديل هو الحقيقة. وهو السيد. وهو يباشر عمليّة إفراغ للمكان الفعليّ الموضوعيّ ويفرض عليه ما يشاء من المضامين المشاكلة لطبيعة الأسطورة الخياليّة. وإن حصل هذا المآل فلقوّة الأسطورة وشدّة رفض الرّاوي للفضاء الماديّ وحاجته الملحّة إلى فضاء تعويضيّ. ولعلّه أدرك أنّ الأسطورة الخالدة «كألف ليلة وليلة» أعمق من أن ينحصر مداها في البادي من معالمها ومعانيها. فمن وراء مظهرها ترتسم صورة الانسان الخالدة في تذبذبه بين الحقّ والباطل وتأرجحه بين المطلق والمحدود ومواجهته المريرة لصلف السلطة ونفاق الاجتماع وتعلّقه المستمرّ بالعجائبيّ الّذي لولاه لضاقت عليه فسحة الحياة. وفي تضاعيف الاسطورة تكمن كذلك قوى اللاّوعي الخفيّة الدّفينة التي تتدخّل في توجيه السّلوك وتحديد المطالب والرّغائب. وهي بالتالي تدغدغ أعمق ما في النّفس وتعود بالانسان من حيث لا يدري إلى الينابيع الأولى التي غالبا مايصدر عنها. وقد اعتبردوران Durand «أنّ ما تقدّمه لنا الأسطورة من الحقائق الوهميّة الوجدانيّة لا يقلّ أهميّة عمّا نحتاج إليه من الحقائق الموضوعيّة» [36]. وأمّا قوسدورف Gusdorf فيري «أن الحقيقة التي تقدّمها الأسطورة تيسّر انخراط الإنسان في الكليّ» [37].

تلك هي أبرز مظاهر المكان المنشود. وهي لا تستجيب إلاّ لبعض الحاجات ولا تشمل كلّ مناحي الحياة ولاتتناول الهيئة الاجتماعية في كلّيتها. ومعالجتنا لها نفسها عاملتها على أنّها مستقلّة. لذلك رأينا أن نقفل

G. Durand: op. cit. - p: 458 et 459. (36)

(37) ورد في المرجع السابق ص 459.

هذا القسم بـ «المدينة الفاضلة» لكونها، خلافا لهذا المسلك الجزئيّ، تنهج نهجا تأليفيّا بدليل أنّها صبّت اهتمامها على مطالب التّعايش والتّآزر في صلب الجماعة ووجّهت عنايتها إلى مفهوم السّلطة والرّئاسة المؤسّس للمجتمعات ودفعت بحثها إلى العامل الاقتصادي مورد الرّزق الأساسيّ. وهي بوجه عام تعيد صياغة الحياة وبناء الواقع وتصميم الاجتماع بهدي من الحلم والمثل العليا وتحقّق معجزة المصالحة بين الثقافة والتاريخ. بل هي الحلم نفسه يتجسّد واقعا.

وقد استأثرت بـ «التخوم» كاملة. فكانت هذه الرواية استكشافا لما يمكن أن تكون عليه الحياة في كنفها وما تحتاج إليه من صيغ التنظيم والإدارة وما تعتمده من المنظومات القيميّة. ومن أهمّ ما تطالعنا به هذه المدينة انعدام الدّولة وزوال شارات الحكم ودواليبه وأجهزته. ففيها «لا توجد حبوس ولامكوس (...) ولا يتعاملون بالنّقود ولا يملكون شرطة ولا أجهزة للدّولة»[38]. لقد «انتهى شكل الدّولة وارتقى البشر إلى مستوى التعامل من خلال الذّات العليا وأصبح لا دور للأمير»[39]. ومن المنطقيّ أن يوازي هذا التنظيم السياسيّ الجديد واقع اقتصاديّ يجانسه ويدعمه وينبع من نفس ما ينبع منه من المبادئ والقيم. وقد بسطته «التخوم» قائلة : «لا يعمل أحد لحساب أحد (...) يشتركون جميعا في الإنتاج ويشتركون في الانتفاع به حيث يُعرض هذا الانتاج ويأتي كلّ أنسان ويأخذ ما يكفي حاجته دون مقابل ودون أن يكون العمل إلزاما أو وظيفة لها جدول ومواعيد. فقد تركوه لرغبة الإنسان يختار مايحبّ من الأعمال ويعمل متى راق له العمل» (ص 48). وأضافت «أصبحت كلّ الموارد مشاعا بينهم الأرض والزّراعة والرّعي والمواشي والمحاصيل. يعيشون جميعا كما يعيش أفراد عائلة واحدة» (ص 48). بهذا النّظام الجديد تنفي «المدينة الفاضلة» التاريخ وتلغيه وتنقض الطبيعة البشريّة. فبدل أن يستعبد الإنسانَ داء الاقتناء وآفة الحاجات الوهميّة المصطنعة المركّبة فيه

(38) التخوم ص 48.

(39) التخوم ص 49.

تركيبا جعلته هذه المدينة يتقيّد بالحاجات الضروريّة الطبيعيّة. ففيها يغنم الحريّة والطمأنينة والانسجام مع جبلّته. وعوض أن يغترّ بالملكيّة وينساق إلى نهم الاستزادة منها ويقصر وجوده فيها أتاحت له الاستعاضة عنها بالشيوعيّة. فكذلك يأتلف مع الجماعة ويخلص من ضيق الفرديّة والأنانيّة. وكذلك أيضا ينتفي الهاجس الأمنيّ ويتعطّل الصراع الطبقيّ ويهون الكسب والغذاء وتحلّ العدالة ويسنح تحويل العمل من نشاط إجباريّ آسر إلى نشاط اختياريّ إراديّ. وإن دعت الحكمة المجتمعات العاديّة إلى عقد الحفلات والأعياد والمهرجانات لتكون كسرا وقتيا للضّوابط والأعراف والممنوعات وإحلالا لفضاء التلقائيّة والمجانيّة واللّعب وتخفّفا من عبء الأدوار الاجتماعيّة فإنّ الحياة في المدينة الفاضلة عيد دائم يسّره امّحاء المحرّمات الذي قاد إلى إشباع الغرائز والشهوات وبالتّالي إلى زوال المكبوتات وتسريح الكيان وتحرير طاقاته. فلا عجب، وقد انعدمت المشاغل والهموم، أن يفرغ الناس كلّ يوم إلى الاستجمام واللّهو، وفعلا «في المساء يغمر المدينة جوّ احتفالي (...) يتجمّع الناس في الميادين والحدائق (...) يتحلّقون حول العازفين في عرس يوميّ. يستمتعون بمباهج الطرب والرّقص والألعاب الجماعيّة» [40].

ولعلّ الهامّ ليس المضي في استعراض مظاهر هذه المدينة بل كشف السرّ الذي آجاز لها أن تكون. وهو يكمن في اقتناعها بأنّ الباطن معين لقوى روحيّة هائلة. ولكنّها لن تتحرّر إلاّ إن تحقق التناغم والتلاحم بين الطبيعة والإنسان. وفعلا تركت المدينة الفاضلة «الانسان على سجيّته خارج (...) قواعد الحكم والدّولة فاهتدى بفطرته ومداركه العقليّة إلى مسؤولياته. وأنجز مدينة حلمه دون حاجة إلى وصاية المؤسسات (...) أو سلطة التّشريعات التي تأتي من خارج ذاته» (ص 56). ولا بدّ من أن ينضاف شرط آخر هو وجوب أن نضع الكائن البشريّ موضع ثقة وندع له كفالة نفسه ليكون هو المسؤول عن مصيره. وفي ذلك تقول «التخوم»:

---

(40) التخوم ص 47.

«هذا النّظام الذي وضع الانسان مباشرة أمام مسؤولياته لا رقيب عليه الاّ نفسه (...) أفلح في رفع درجة حسّه بالمسؤولية وجعله يقبل التحدّي لكي يبرهن على جدارته بالحرية» (ص 51).

ويمكن أن نقول، ونحن نطلب تأليفا وتقييما لمضمون المدينة الفاضلة ودلالاتها، إنّها نجحت في مهمّتين رئيسيّتين : فقد وفقت في المصالحة الكاملة بين الإنسان والطبيعة. فهما الآن ليسا طرفين في علاقة جدليّة تعارضيّة. ولا حاجة بالكائن البشريّ إلى بناء ذاته ووجوده على حسابها وبالفعل فيها باعتبارها مصدر التحدّيات واعتماد العمل وسيطا بينه وبينها. حسبه الآن أن يفنى فيها على أنّه جزء منها. فما هما إلاّ كيان واحد. وأمّا المهمّة الثانية فتتمثّل في المصالحة التّامة بين الإنسان والإنسان بالقضاء على علاقة التناقض والتصارع بينهما والاستغناء عن المجتمع من حيث هو حكم ووسيط في هذه العلاقة.

إنّ هذا الوجود المعن في التّعارض مع مركّبات الإنسان ومعطيات الواقع ومطالب الاجتماع ليس غريبا رغم ذلك عن الفكر البشريّ لأنّه يمثّل أقصى ما يمكن أن يطمح إليه الإنسان ويجسّم أعزّ ما يتوق إليه من مثل عليا. لذلك استقرّ في الفلسفة مشغلا أساسيا متواصلا. وحسبنا أن نشير إلى «الجمهورية» و«المدينة الفاضلة» لكلّ من إفلاطون والفارابي. حتى الماركسيّة المعتدّة بنزعتها الماديّة الخالصة لم تسلم من إغراء هذا الوجود المثاليّ الكامل. فبشّرت به على أنّه هو الحلقة القصوى في تطوّر التاريخ. والشيوعيّة هي المجاز إليه. وهي لا تحلّ إلاّ «حين تبلغ الوساطة نهايتها. فيقع الاستغناء عنها في العلاقات بين الانسان والطبيعة وبين الانسان والانسان من حيث هو فرد ومن حيث هو جزء من المجتمع» (41) و«لن يتمّ الاستغناء عن الوساطة والقضاء على كلّ أنواع التّعارض في العلاقات الاّ بكسر الاستلاب الرّأسمالي» (42). وليس الإنسان في كلّ ذلك هو

(41) Marx. In: J.Y. Calvez: La pensée de Karl Marx, Seuil - Paris 1956. p: 515.

(42) الراي لماركس. ورد في المرجع السابق ص 514.

المقياس الوحيد. بل لا بدّ من مقياس ثان هو الطبيعة. لذلك جمع بينهما ماركس جمعا حميما في تعريفه للمجتمع الشيوعيّ. فاذا «هو وحدة الجوهر الكاملة بين الانسان والطبيعة، والبعث الحقيقي للطبيعة، أو هو «التطبيع» الكامل للإنسان و«الأنسنة» الكاملة للطبيعة» [43].

ويجمل بنا التّنبيه إلى أنّ أغلب الذين عرضوا لهذه القضيّة قضيّة التقابل بين الطبيعة والتاريخ في العصور الحديثة مدينون بالفضل لروسو J.J. Rousseau لكونه أوّل من بسطها في مركّباتها العصريّة ولفت النّظر الى ما يتفرّع عنها من قضايا فلسفيّة كالحقّ والملكيّة والحاجة الطبيعية والحاجة الاصطناعية. ويتلخّص موقفه في انتصاره للطبيعة دون الحضارة واتهامه للتّاريخ بأنه هو سبب الشقاء لقضائه على مبدإ المساواة بإقرار مبدإ الملكية. والأجدى للانسان أن يكون إنسان الطبيعة حتى يضمن المساواة والحرية ويتّقي شرّ الحاجات الزائفة بالاقتصار على الحاجات الطبيعيّة [44]. ولكنّه نقض هذا الموقف في «العقد الاجتماعي» (1762) حيث يرى أنّ هذا العقد الذي يتنازل بمقتضاه الفرد عن حقوقه الطبيعيّة لفائدة الجماعة ضروريّ وايجابي لكونه هو الذي يحقّق الارتقاء من إنسان الطبيعة إلى الإنسان المدنيّ ويضمن له، بدل الحريّة الطبيعيّة، الحريّة المدنية والاعتراف له بحقوقه وحمايتها ويكفل له تجاوز غرائزه لتمكينه من السموّ الأخلاقي والرّفعة العقليّة.

إنّ العالم المنشود سواء كان عند الفقيه أوروسّو أو ماركس مشطّ متعسّف على الطبيعة البشريّة. ولكنّه رغم ذلك ضروري لتعميق النظر في المنزلة البشرية والإحاطة بأهمّ مركّباتها حتى ما كان منها مستحيلا لكونها تتدخل كلّها في صياغة الإنسان وبناء ذاكرته وتوجيه خياله. وهكذا يستوي الفضاء المنشود نموذجا أعلى نستهديه الأجدى والأفضل

---

(43) الراي لماركس. ورد في المرجع السابق ص 516.

(44) هذه هي الخلاصة القصوى لما ورد في أثريه. مقال في العلوم والفنون (1750) ومقال في مصدر انعدام المساواة (1755).

ونطلب عنده التعويض. وهو لم يخرج عن هذه الوظيفة في الثلاثية. وقد أفصح عن ذلك بطل «التخوم» فأعلن في شأن مدينة الحلم : «ما أنا الآّ صاحبها الذي أنشأها من خميرة التّوق الإنسانيّ إلى الينابيع» (ص 64). ثمّ أضاف «جئت إلى هذه المدينة هاربا من أسقام الرّوح وتلوث المدن والصّراع المدمّر على الرزق والسّلطة وتقنية الحروب وتجارة الموت» (ص 65). وحسبك استقراء الواقع العربيّ الرّاهن للاقتناع بشهادة النصّ وبأنّ التدهور قد بلغ حقّا حدّ الفاجعة.

كذلك هو المكان المنشود. وكذلك هي أنواعه وما توفّر لها من الخصائص والوظائف. وقد ذهبت الدّراسة في علاجها له مذهبها في محور المكان المرفوض. فمالت هنا وهناك إلى تبنّي موقف الرّاوي وسخّرته لاستجلاء العناصر المركّبة لجدليّة الحلم والواقع كما يتصوّرها هو. فغلب عليها التحليل دون النّقد والتقييم. ولا بدّ لهذا المسلك التفكيكي الضروريّ من أن يكمّله مسلك تأليفيّ تأويلي يعالج القضيّة في مجملها ويحاول إبراز المؤثرات المتدخّلة في بنائها وتوجيهها ويسعى إلى الكشف عن مقاصدها ويعكف على خاتمة الأثر ليصطنع منها ظهيرا له في كلّ ذلك.

III - مقاصد الثلاثيّة وقيمتها :

إن تعلّق البطل بالحلم وفنى فيه فليس عن مرض أو اختلال أوعجز عن التكيّف. وإنّما الواقع هو الذي حكم عليه بذلك حتى أصبح فضاء الحلم ملاذا لا بدّ منه والاّ استحالت عليه الحياة تقريبا. ولكنّ تجاربه أثبتت له أنّه ملاذ وقتيّ. وقصارى ما يمكن أن يغنمه منه متع معنوية وجدانية مجرّدة ووهم من امتلاء وضرب من تعويض. فاقتنع بأن لا غنى عن الواقع الموضوعيّ. فقرّر أخيرا، في الرواية الثالثة مهادنته. وأعلن : «سأسعى جاهدا لتحقيق تلك المصالحة المستحيلة بين زمن الحلم الذي تجسّد واقعا وبين زمن الواقع الذي لا يعترف بالإشراق والتجليّات» (ص 8). وممّا أغراه بإمكانية هذا المسعى أنّ حبيبته سناء لها من الخصال والجمال مثل ما

لبدور فتاة الحلم في «التخوم». وبفضلها واعتبارا لطبيعتها تلك يمكنه تطعيم الواقع بالحلم للسموّ به والحدّ من سلبيّته. ورغم ذلك ما لان الواقع ولا طاب. بل فشلت التجربة. وبقي الحاضر «نفقا» معتما «تضيئه امرأة واحدة» هي سناء.

وان استعصى هذا الواقع على كلّ إصلاح فلأنّه بلغ حدّا من التّدهور لاينفع فيه التطعيم. ونخرته الأسقام. فماتت قواه الحيّة ولم ينتبه إلى ما بينه وبين الحلم من أواصر التفاعل والتّعاضد. ولم يفهم أنّ للحلم وللخيال عامّة دورا أساسيّا في بناء الحياة ورقيّها. إنّ القضيّة إذن ليست مسألة مفاضلة بين الحلم والواقع. وما بدا انتصارا للحلم إن هو الاّ خطّة فنيّة للتركيز على أهمية الخيال. لذلك يقول الرّاوي : «الاحتفاء بالخيال ليس انتماء لعصر آخر أو عالم آخر. إنّه انتماء لعالمنا. وما الخيال الاّ جزء من وجودنا» (45). ولهذا لم تبسط جدلية الحلم والواقع طرفيها على أنهما مختلفان متباينان بقدر ما ساقتهما على أنّهما متماثلان متراكبان منتميان إلي نفس الظّاهرة التي هي الحياة. ويمثّل الحلم، حسب الفقيه، مظهرها الأصليّ الباطنيّ الأوّل بينما يجسّم الثّاني تجلياتها الخارجيّة الماديّة. ويسعى إلى التطابق مع مقتضيات المظهر الأوّل. ويدعم هذا الرأي صبري حافظ إذ يقول إنّ المؤلف يمزج «بين الحقيقة والخيال، بين الوقائع وتمنّيات الشخصيّة وهواجسها حيث تكتسب الرّغبات قدرة تنويميّة (...) تجعل الحلم هو المحرّك الأساسيّ للواقع، والحياة هي التي تحاكي الأمنيات» (46). ولهذا الموقف،رغم ما فيه من مغالاة، فضل التّنبيه إلى تقدّم الحلم على الواقع. فهو زيادة على كونه متنفّسا وضربا من التّعويض محرّك من جملة محرّكات الفعل البشري بدليل أنّ الشهوات والرّغبات والأماني تسعى إلى التّحقق بدفعها للحياة إلى الاتجاه الملائم والاختيارات المناسبة وأنّ العقل نفسه يتحوّل أحيانا إلى مجرّد خادم لها. والحلم، إلى ذلك، عين ضروريّة

---

(45) سأهبك مدينة ص 144.

(46) من مقال : تقنيات القصّة القصيرة لدى أحمد ابراهيم الفقيه - ورد مقدّمة لـ«مرايا فينيسيا لأحمد ابراهيم الفقيه». دار الشروق ط1 بيروت 1998 - ص 18.

لاستشفاف المستقبل والتكهّن بالتطوّرات الممكنة والفعل في الحاضر الرّاهن بهدي من هذه التكهّنات. ويجمل بنا في هذا الصدد أن لا نظنّ كفرويد Freud «أنّ الوظيفة التّخييليّة ثانويّة. وهي مجرّد وضعيّة تراجع بسيطة تضطرّنا اليها الاستحالة الماديّة أو الحظر الأخلاقيّ. وهي بالتالي نشاط تعويضي خالص» (47). والصّواب أن نعترف بأنّ «الخيال لا يضطلع بدور الملاذ الوجداني. بل إنّه ليسا هم في بناء وعينا للموجودات ويعضد ما نأتيه من الأفعال» (48).

ولا بدّ من تجاوز هذا الموقف من الخيال إلى بعده النّقديّ خاصّة والمؤلّف نفسه يؤكّده. إذ يقول : «يستطيع الخيال أن يصطاد اللّصوص ويفضح الزّيف والأكاذيب ويضيء المناطق المظلمة في النفوس والمجتمعات»(49). والمرجّح أنّه ما وقع لهذا الانحياز الواضح للخيال إلى حدّ تنزيله أداة للاحتجاج والنّضال الاّ بدفع من خصائص العصر التي تكاد تحكم عليه وعلى جملة القوى الرّوحيّة بالاندثار والتّلف. وفي هذه الخصائص على ما نرى تكمن المؤثرات الخارجيّة العامّة التي يصدر عنها الفقيه. وحسبك التملّي من طبيعة الحياة الرّاهنة للاقتناع بذلك. فلا العقل المستبدّ بأغلب مناحي الحياة المؤمن بسيادة المادّة وصدارتها المقبل على ترجمة معطيات الوجود إلى مجرّد معادلات رياضية يسمح للملكات والقوى الروحية بالتسرّح والتّفتّق. بل إنّه «بعد أن قضى على الأساطير انقلب هو نفسه إلى أسطورة» (50). ولا داعي الإنتاج والجدوى الذي لا يرى من شأن للمكان الاّ أن يكون وظيفيّا تقنيّا باردا يدع للانسان إمكانية التفاعل مع الفضاء واتخاذه ترجمانا للنّفس وتحويله إلى فضاء معيش يتّسع لأحلامه ومخاوفه وهمومه الحميمة وطاقاته الإبداعيّة ويتنوّع وفقا

(47) In. G. Durand: op. cit. p. 457.

(48) المرجع السابق ص 460.

(49) من مقدمة المؤلّف لمجموعته القصصيّة: «خمس خنافيس تحاكم الشجرة». الأعمال الكاملة - دار الشروق. القاهرة 1997 ص 8.

(50) Jean Marie Domenach: Enquête sur les idées contemporaines - ed Seuil. Paris 1981 - p: 63.

لها. وحتّى الثقافة التي يستمدّ منها الكائن البشري إنسانيّته لاشتقاقها لمكوّناتها من علاقته بذاته وبالمجتمع والطّبيعة، ما انفكت مساهمتها في سنّ القيم تتناقص لأنّ «القيم الأخلاقيّة التي غالبا ما تكون الأشياء والمنتجات معتمدا لها حلّت محلّها قيم تقنيّة تنبع من طبيعة هذه المنتجات ووسائل إنتاجها. أي إنّ الصناعة الحديثة هي التي تصنع اليوم للانسان قيمه الجماليّة والأخلاقيّة» [51]. أضف إلى ذلك أنّ المدينة الرّاهنة ليست مهتمّة ببناء الانسان بقدر انشغالها ببناء نفسها ومعالجة تعقّدها وتضخّمها.

ومن المتوقّع وقد خابت المدينة ونُفيت الطبيعة وهزلت مبرّرات الوجود وشُوّهت القيم وهان الانسان أن يرتدّ الكائن البشريّ إلى نفسه وإلى المطلق وتساوره الشكوك والمخاوف وتعاوده الأسئلة الجوهريّة : «ما الفناء وما الخلود ؟ ما الموت وما الحياة ؟ ما السّعادة وما الشّقاء ؟ (...) ما الوهم وما الحقيقة؟ ما العقل وما الجنون ؟» [52] ويفرض الدّاخل نفسه على أنّه، بدل الخارج، هو الأجدر بالتعهّد والاهتمام. وهو الأقدر على حماية النّفس وهو معين الطاقات الرّوحية الجبّارة الضامنة للسّكينة والسّعادة. إنّ الأوْلى هو «التحوّل عن الانشغال بالخارج الى الانشغال بالدّاخل، من البحث عن النّور والحقيقة والبهاء خارج الإنسان إلى البحث عن هذه القيم داخل الإنسان» [53]. والحقّ أنّ وقائع العصر وأحوال البشر لتشهد على انصراف الإنسان عن ذاته إلى حدّ إهمالها. وتقتضيه أن يراجع نفسه ويعيد النّظر في مركّبات وجوده. فهو في أشدّ الحاجة إلى «مراجعة علاقته بالمعرفة والسّلطة وبالطبيعة وبالأشياء وبالآخرين وبنفسه والاستعاضة عنها بعلاقات جديدة» [54] تكفل له الصّلح مع ذاته ومع محيطه وتستصفى الجوهريّ من العرضيّ الزّائف.

---

(51) Paul Virilio : vitesse et politique. ed Gallilée 1977. p: 110.

(52) النفق ص 207.

(53) سأمبك مدينة ص 100.

(54) Jean Marie Domenach: op. cit. - p : 72.

إنّ هذا المسعى هو المحرّك الخفيّ للثلاثيّة. فما هي في أقصى دلالاتها غير هذه المراجعة. هي مراجعة جذريّة لأهمّ مركّبات الحياة واستعراض حازم لمظاهر السّقم والتأزّم واستشراف جادّ لمسالك النجاة لذلك انصبّ اهتمامها على البطل دون العالم الخارجيّ. فبدا البطل منقطعا إلى نفسه باحثا في أعماقه مستكشفا لدقائق الذّات ومجاهل الرّوح منصرفا إلى علاج أزمته. وقد أدرك المؤلّف، على ما نظنّ أنّ صلابة الواقع ونهوضه على مبدإ السّببيّة لا يناسبان مطالب بطله، المثاليّة المنزع، فعوّل على المادّة الاسطوريّة العجائبيّة لاعتمادها هي الأخرى على المثالية وإطلاقها للخيال وكونها طريّة طيّعة قابلة لكلّ صنوف التشكّل ولكونها أيضا محطّ عميق الرّموز والدّلالات. وبهذه الكيفية تدارك انشغاله عن العالم الموضوعيّ ووفق في بناء عالم فنيّ روائيّ متماسك وصياغة مغامرة حيّة متكاملة. وهذه التجربة في الكتابة السرديّة ليست منعزلة. فهي تنتمي إلى تيّار عالمي ما انفكّ يتوسّع ويوطّد مرتكزاته واختياراته. وتمثّله في العالم العربي أسماء عديدة نذكر منها ابراهيم الكوني في «المجوس» وحيدر حيدر في «وليمة لأعشاب البحر» وفرج الحوار في أغلب أعماله السرديّة. وهذا التيار آخذ بنفس ما أخذت به الثلاثية. فهو مثلها متّجه إلى الدّاخل، منكبّ على الذّات، مقتنع بأن لا إصلاح للوجود الاّ بإصلاح الإنسان، مؤمن بضرورة أن تراجع البشريّة اختياراتها الحالية. وهومثلها يستعير أغلب مادّته الروائيّة من عوالم الحلم والأسطورة. وهو يشاكل الثلاثية أيضا في نزعته إلى النّفس الغنائيّ الشعريّ الذي فرض نفسه لمجانسته للمادّة السرديّة في هذا التيّار واتّفاقه مع غلبة الخيال عليه ولكونه أيضا أداة استباق وريادة للمستقبل ذلك أنه «لا بدّ من تخطّي أدوات التعبير للجواز إلى ما وراءها حتى نكتشف، بل حتّى نبدع ما سوف يقال غدا» (55).

ولكنّ الخاتمة قد تنقض هذه الخلاصات، فهي خلافا لما دأب عليه الأثر من روح ناقدة محتجّة، تطالعنا بأنفاس الهزيمة والانهيار. وخلافا لما

(55) Henri. Le febvre: Introduction à la modernité - ed. de Minuit. 1962 - p: 13.

نتوقّع تقضي بأن لا سيادة ولا وجاهة الاّ للحاضر الرّاهن. إنّ المستقبل لن يكون وليس للبطل إلاّ هذا الزّمن الثالث، هذا الحاضر المقيت المستوي قدرا لا محيد عنه. وعنه يقول مذعنا، صاغرا: «بين الزّمن الهارب إلى الوراء والزمن الهارب إلى الأمام زمن ثالث هو زماني الذي سأكون فخورا بالانتماء إليه. فخّ جميل بين زمانين (...) حفرة لا تلمع في سقفها النّجوم الكاذبة. ولا تنبت في أرضها زهرة الغواية (...) ولا تزورها نوارس البحر (...) سأسقط في الحفرة التي كنت تائها عنها أنشد الحماية والأمان»[56]. ما قبل الآن، إذن، تيه وضلال. وما كانت النجوم والأزهار والنّوارس التي فتنته الاّ باطلا. وهو يدرك أنّ هذه الحفرة - الحلّ لا تُبقي منه إلاّ على الحيوان فيه. فهي الحضيض. أو هي هذا الزمن - الفخّ الذي أوقع به على غرّة منه. ولكنّه يضفر مقابل ما ارتضاه من حطّة ومهانة بالأمن والحماية.

والمتفحّص للثلاثيّة لن يعدم الدّليل على أنّ هذا المآل ليس منافيا لمنطق تطوّرها. فقد برّرته تبريرا خفيّا ذكيّا باختيارها لبطل بلغ به الازدواج مبلغه. فما هو شخصية واحدة. بل فيه تتعايش شخصيتان متناقضتان لا تكفّان عن التّصارع. أُولاهما هي الأظهر وحضورها هو الطّاغي. وهي متماسكة، واضحة منخرطة في العصر، آخذة بمقتضيات الحداثة ممسكة بزمام مصيرها. وأمّا الثانية فقليلة الظّهور. وهي خفيّة، واقعة لمطالب الشهوة والغرائز والعقد، متسربلة بالسّوء والظلام. ولاحظّ لها من فكر أو رويّة. فهي أقرب ما يكون إلى الوحش. ولكنّها رغم ذلك هي المسيطرة على البطل فهي الدّافع الخفيّ إلى كلّ ما انساق إليه من شيّن التصرّفات والقرارات المناهضة لقناعاته ورؤاه. وليس له من حول عليها لصدورها عن قوّة اللاّوعي واستبدادها بكيانه إلى حدّ تعطيل الارادة ودواعي المقاومة. إنّ المظهر الأوّل من الشخصيّة هوالجانب الجديد المكتسب. وهو قصير العهد بالحداثة لذلك فهو لا يزال هشّا ضعيف الائتلاف مع ما اعتادت عليه هذه الشخصية من قيم ومفاهيم. فكأنّه

---

(56) النفق ص 228.

الطّلاء الخارجيّ الذي يسهل انقشاعه. وأمّا المظهر الثاني، فهو الجانب القديم الموروث. وقد بنته قرون طوال من الانحطاط يسّرت له التجذّر والترسّخ في الذات حتّى استقام وسيطا لا ترى الحياة الآ من خلاله. وماغفل خليل الإمام عن هذا الكائن الدّخيل لكون «هذا الانسان الآخر» بعضا منه. ففيه يسكن. يقول البطل : «الشخص الآخر الذي يتنفّس تحت جلدي لا أمان له» (57). وذاك الذي اغتصب سناء حبيبته وأفسد عليهما قصّة الحبّ ومشروع الزواج ليس هو بل «الرجل الآخر» الذي يتربّع في جسده ويشلّ إرادته ويسخّره أداة لمآربه. لذلك صرخ يشتكي منه: «جسدي الذي لم يعد جسدي ينفلت من قبضة الارادة الواعية» (58). ثمّ رآه حالما تمّ الاغتصاب. فأعلن : «يظهر أمامي رجل له ملامح لا أعرفها (...) كأنّه قادم من أودية الغيلان. أراه فتنتابني حالة من الفزع والجنون. أدرك من فوري أنّ هذا هو الرجل الذي طاردني في كلّ مكان أذهب إليه» (59). ثمّ يضيف مشيرا إلى بعض خصائص هذين الشخصين المتقاسمين لكيانه معترفا في مرارة بغلبة الكائن المتوحّش: «أضرب في الشوارع تائها، هاربا من إنسان لا أعرف كيف أهرب منه لأنّه يقيم في دمي ويحتلّ جانبا مظلما من نفسي. هذا الكائن المجبول من طين السّنين العجاف ورماد أزمنة الجفاف والقحط (...) هذا الذي يستيقظ بغتة وسط أدغال الرّوح. ويفتك بالانسان الآخر المصنوع من كتب الأدب (...) وقصائد الشعراء وأشجان المغنّين وطباشير المدارس (...) والذي يبقى دائما ضعيفا وهشّا لا يقوى على (...) مواجهة الرجل البدائيّ» (60).

ولئن قدّرت الثلاثية لهذا الازدواج أن يكون فلكي يشارك في بناء الرسالة المقصودة ومؤدّاها أنّ الشّخصية العربيّة لم تكتسب بعد وحدتها بسبب ما استقرّ فيها بفعل عصور الانحطاط الطويلة من إرث من

---

(57) النفق ص 231.

(58) النفق ص 249.

(59) النفق ص 250.

(60) سأهبك مدينة ص 131.

التصوّرات والمفاهيم يقف نقيضا لما تسعى إلى تحقيقه من مقومات الحداثة وأسبابها. وممّا أغراها بالارتياح إلى هذا الإرث اعتقادها بأنّه هو المنبع لشعورها بالتّواصل. وهي تدرك أن لا وجه للانخراط في التاريخ إلاّ بقبول ما تدعوها إليه الحداثة الحقّ من مراجعة جذريّة لماهيتها ومقوماتها. ولكنها تقدّر ما في ذلك من مخاطر الانقطاع عن جذورها وما يتهدّدها بسببه من هزّات عنيفة قد تتصدّع لها حياتها. لذلك تراها تقبل على الحداثة في ريبة وتحفّظ وارتباك. وتعمل في عنت وتعسّف على الملاءمة بين إرثها وهذا المكتسب الجديد. وهكذا تداخلت المرجعيات والرّؤى عندها. فاعتلّ فعلها في الموجود الخارجيّ. ووهنت عن استيعاب التطوّر. وقد ذهب إلى نفس هذا التّحليل تقريبا صبري حافظ واعتبر هذا الرأي من الثّوابت الموجّهة لأعمال الفقيه السرديّة الأخيرة. فأعلن أنّ الإنسان العربي عنده «مسكون رغم أفكاره الجديدة بكلّ أشباح الرّؤى والتصوّرات القديمة» [61] وأنّ «التحدي الأكبر كامن في التغلّب على التّقليد والتصوّرات القابعة داخل الشخصيّة لا خارجها» [62] والأولى بالتالي أن نفهم «أنّ وهم الحرية غير عمليّة التحرّر الحقيقيّ الصّعبة والمعقّدة» [63] وأن نقبل ما توجبه هذه العمليّة من صياغة جديدة لكلّ مقوّمات الانسان ونقتنع بأنّ تغيير الموجود الخارجيّ مهمّة يسيرة بالقياس إلى تغيير الانسان. وتغيير الانسان هو الأصل.

عبد الصمد زايد

---

(61) من مقاله : تقنيات القصّة القصيرة لدى أحمد ابراهيم الفقيه - ورد مقدّمة لمرايا فينيسيا لأحمد ابراهيم الفقيه. دار الشروق ط1 بيروت 1998 - ص 18.

(62) المرجع السابق ص 18.

(63) المرجع السابق ص 18.

حوليات الجامعة التونسية - عدد 2004/48 ص ص 83-104

دراسة تحليلية لكتاب من الكلمة إلى الجملة : بحث في منهج النحاة (*)

بقلم : توفيق قريرة
كلية الآداب - منوبة

لما كان التراث إنتاجا فكريا يحمل بمختلف تشكّلاته بصمات الفكر الذي أنتجه، فإنه لا يمكن لأيّ دارس يريد أن يتعامل معه فهما وشرحا وتأويلا أن يسير في شعابه بيسر دون دراية بالأسس النظرية التي يقوم عليها ذلك الانتاج ولا تبصّر بمقومات العقل النظري الذي سيّره في مختلف مراحل إنشائه. ولا يمكن لأيّ بحث يتقصّد معرفة التراث أن يكون ذا غوص إن هو بقي على تخومه تلهيه العيّنات الظاهرة والجزئيات الطافية على سطحه وتصدّه عن إدراك نظامه الخفيّ الذي يشدّه.

فالأمر، من هذه الناحية ليس مرتبطا بالتراث ذاته بل بكيفية قراءته، فبما أنّ التراث يبدو في أغلب الأحيان كالمتستّر الممتنع عن أن

(*) تأليف عبد القادر المهيري. نشر : مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله للنشر والتوزيع تونس 1998.

يبوح بكل حقائقه وبما أنه نظام ذو أبعاد متعدّدة لا يمكن أن تحيط بها عين واحدة من مرصد واحد فإنه لا بدّ من أن تتعدد زوايا النظر فتتعددّ القراءات.

فلربّما كانت القراءة ذات البعد الواحد ممّا يجمّد التراث ويسارع إليه بالوهن فنعتقد بأنّ العيب في التراث والحق أن في قراءته العيب.

وفيما يتعلق بالتراث النحوي العربي فإننا لا نعدم في عصرنا ضربا من القراءات الجادّة تجوّد إليه النظر من زاوية قلّما ارتادتها عين كاشفة بصيرة كتلك التي يشغلها البحث عن طريق تفكير. النحاة بمعنى رصد منطلقاتهم المنهجية ومعرفة فرضياتهم ومبادئهم وانعكاسات ذلك على نتائجهم. وهذا لعمري بحث من الدرجة الثانية لأنه ينطلق من مجرّد أول هو آراء النحاة ونظرياتهم في اللغة إلى ما هو أكثر تجريدا وأعمق غورا لإدراك آليّات التفكير النحوي ومناهجه. إنها كيفية من كيفيات التعامل مع التراث لعلنا لا نغالي إن قلنا إنها من أصعبها لأنها تجعل الشاهد والمفكَّر فيه مطيّة إلى غائب هو المفكَّر به، وتجعل الغائب المستحضر بالقوة دليلا على الشاهد الحاضر بالفعل. إنه سَفَرٌ جيئة وذهابا بين قطبين مترابطين الخط الرابط بينهما دقيق لا تراه العين المجرَّدة وإنما يراه الفكر المجرّد.

في هذا النسق من البحث انخرط كتاب عبد االقادر المهيري الذي حمل في عنوانه هذا الهاجس الفكري العميق فأسماه «**من الكلمة إلى الجملة، بحث في منهج النحاة**».

لئن كانت الكلمة والجملة طنبي الكتاب اللذين تتلاحم بهما مفاصله وتتّصل، فإن تمشي البحث حتّم على المؤلف أن يجعل البابين الأساسيّين متّصلين ببابين فرعيين يمكن أن يربط بينهما الهاجس الاصطلاحي. أولهما سبق مبحث الكلمة وخصص لتناول جملة من المفاهيم الاصطلاحية العامّة والممهّدة خاصّة لدراسة الكلمة وثانيهما لحق باب الجملة وخصص لدراسة قضية اصطلاحية وبهذا يكون الكتاب في أربعة أبواب وتمهيد وخاتمة.

في المقدّمة (ص ص 11 - 13) رسم المؤلف هدفه من البحث فرآه في «محاولة استخراج عناصر تصور عام عند النحاة لما نسميه نظام اللغة العربية من التراث النحوي ومساهمة في بلورة الفكر النحوي بإبراز منطلقاته ومبادئه وفرضيّاته وما كان لها من نتائج في طريقة وصف اللغة العربية وتقعيدها» (ص 12).

وفي الباب الذي اعتبرناه تمهيدا (ص ص 14 - 36) تناول المهيري في فصله الأول (ص ص 14 - 23) ثلاثة مفاهيم مفاتيح لا يمكن لمبحث كهذا أن يتجاهلها وهي النحو والتصريف والاشتقاق. فجمع لهذا الثالوث المتصوري أهم التعريفات جمعا يلمس منه بحث عن منحى تطوّري يرصد تدرج المفاهيم نحو الدقة والشمول، كما نلمس فيه بحثا عن تعالق بين المصطلحات الثلاثة يجعل دراسة الكلمة تختلف اعتباريا بملاحظتها - وهي تنتقل بين التراكيب في مجار معلومة أو تتوالد عبر الصيغ أو تتولّد من أصل ولا تختلف إجرائيا بحكم أن ملاحظة ذلك التنقل وهذا التوالد إنما تفضي إلى ضبط جملة من الأقيسة أي إلى تنظيم تجريدي استنباطي أساسه استقرائي يحاول أن يحيط بكل المعطيات لإيجاد كليات لها فإن تعذّر كانت السبل واسعة أمام الاستعمال أو السّماع . وبهذا الاعتبار المنهجي عدّ التصريف أدقّ قياسا من الاشتقاق وكان من ثمّة أكثر خضوعا للعقل النظري المجرد وكان الاشتقاق أكثر خضوعا للواقع الإنجازي.

وبهذا يمكن أن تفضي الدراسة النظامية التقابلية للمفاهيم الثلاثة إلى ضربين من العلاقات : علاقة تقابلية بين النحو والصرف تجعل من كليهما علما ذا جهاز نظري خاص وقواعد ومبادئ مختلفة. وعلاقة اطّراد لا انعكاس فيها بين الاشتقاق والتصريف بحكم أن كلّ اشتقاق تصريف وليس كلّ تصريف اشتقاقا كما يقول النحاة.

وبعد أن استقامت الحدود واتضحت العلاقات بين مصطلحات التّاج الثلاثة اتجه الاهتمام في فصل تمهيدي ثان إلى ضبط «مفاهيم الوحدات ومصطلحاتها» (ص ص 24 - 28) وهي مفاهيم الوحدات اللغوية

الأساسية التي ينبغي لدارس اللغة أن يوفرها ،ليضطلع بعمله التحليلي» (ص 24).

ويرى المهيري أن لغويّي ما قبل عهد اللسانيات قد وجدوا تلك المفاهيم في الحرف والكلمة والجملة غير أن لسانيّي هذا العصر قد ناقشوا فائدة وحدات التحليل القديمة تلك وأبدلوا منها ما أمكن لهم إبداله وهو الحرف أو الصوت والكلمة وأبقوا على ما لم يوصلهم بحثهم إلى ما هو أكثر جدوى منه : يعني الجملة. فالحرف قد عوض بمفهوم الوحدة التمييزية الدنيا (أو الصوتم) وعوّض مفهوم الكلمة بمفهوم الوحدة الدنيا المفيدة (أو اللفظم) ويعتبر المهيري أن المفهومين قد وصلا إلى ضبط دقيق خصوصا أنهما يقبلان منهج التحليل الذي اعتمد في ضبطهما. لكنّه يرى أن هذا المنهج لا يبدو صالحا لضبط مفهوم الجملة إذ هي لا تتألف من وحدات مفيدة فقط بل تتألف أيضا من علاقات تستعصي على التحليل. وممّا يزيد تحديدها صعوبة - في رأيه - أنها مفهوم آخذ بطرفين طرف من اللغة وآخر من الكلام. ولنا أن نستدلّ على ما قاله المؤلف بمصطلحين حديثين من مصطلحات الجملة يؤكدان هذا الازدواج هما «جمل النظام Phrases de Système وهي جملة تتطابق مع الشكل النظامي النظري للجمل وجمل النص Phrases de texte [1] وهي جمل فيها تصريف في النمط النظري أو انزياح عنه. ولنا أن نضيف إلى أسباب تعذّر ضبط الجملة ضبطا علميا دقيقا اختلاف اللغات في كيفيات إنشاء الجمل وهو اختلاف يتعذّر معه ضبط مقوّمات ثابتة للجملة. فإذا ما اعتبرنا الإسناد مقوّما أساسيا وجب علينا أن نستثني لغات لا إسناد فيها [2] ووجب علينا كذلك تأويل جمل كثيرة لا تقوم على علاقة إسناد ظاهرة في اللغات التي فيها إسناد. وكل هذا دليل على أن السمات المفيدة التي يمكن بناء مفهوم الجملة عليها هي إمّا غير مضبوطة وإمّا غير مطّردة.

---

(1) انظر مثلا : J. Lyons : Sémantique linguistique

(2) انظر مثلا :

A. Martinet, Eléments de linguistique générale 18, 127.

ولقد قدّم المهيري في هذا الفصل معطيات لسانية سيوظّفها عندما يدرس مفهوم الكلمة عند النحاة العرب وخصوصا وعيهم النظري بأنها وحدة دلالية دنيا وسيوظفها أيضا عندما يدرس الجملة وكيف بدت عندهم مرتبطة بمفهوم الكلام وما قد يفضي إليه هذا الترابط من لبس في فصلها عنه.

أمّا الفصل الأخير من هذا الباب التمهيدي وعنوانه «من الصوت إلى الكلمة» (ص ص 29 - 35) فلقد اتجه فيه الاهتمام إلى وصف القدامى الصّوت اللغوي بمختلف اعتباراته (مخارج، صفات ...) وبين الباحث أن جديّة هذا المبحث وصرامة طُرُقِ تناوله وإفراده بمصنّفات خاصّة قد مكّنته من أن يصبح علما قائما بذاته مع ابن جنّي خاصّة.

وهكذا فانّ هذه الفصول التمهيدية كانت ضرورية لضبط جملة من المفاهيم العامّة التي ينخرط فيها مبحثا الكلمة والجملة، ولضبط الحدود ورسم العلاقات بين آليات علميّة عامّة كما في الفصل الأول وبين الوحدات التي تمثّل موضوع النحو كما في الفصل الثاني وبين الانتقال التدريجي من حيّز المادة اللغويّة الخام إلى أدنى وحدة لغوية مفيدة كما في الفصل الثالث.

وبعد أن مهّدت الأذهان بهذه المهيئات النظريّة يدخل البحث الباب الأكبر الأول المخصّص للكلمة (ص ص 37 - 106) وهو ينقسم إلى سبعة فصول خمسة منها تضمّنت معطيات نظريّة دارت حول بنية الكلمة واثنان تضمّنا تطبيقا على عيّنة من أقسام الكلام بيّن من خلالها كيف تمظهرت آراء النحاة التبويبية والتعليليّة.

في القسم النظري اهتمّ المهيري أوّلا بمفهوم الكلمة (39 - 47) وما يمكن الاحتفاظ به من هذا الفصل هو أنّ حدّ النحاة لهذه الوحدة النحويّة كان مزدوجا : حدّ نظري فيه وعي بأنّ الكلمة هي أدنى وحدة دالّة قابلة لأن تتحلّل إلى جزء دال وآخر مدلول، لكن هذا الحدّ النظري قد

يصطدم بصعوبات عملية، إذ يتعذر في المستوى الإجرائي تجزئة عدد من الملفوظات كالفعل الماضي وجمع التكسير واسم الآلة وغيرها إلى أجزائها الدالة المطابقة لمدلولاتها سمعا أو كتبا. ولذلك عوملت مثل هذه الملفوظات ذات الدلالات المتزجة معاملة الكلمة الواحدة. وهكذا فان مفهوم الكلمة بما هي وحدة دنيا دالة يبقى مفهوما نظريا في كثير من الأحوال لأننا فى مستوى التحليل العملي مطالبون بعدم إقصاء مفهوم الكلمة بما هي مركبات مستقلة Syntagmes autonomes وهذا ما أكده بعض لسانيي هذا العصر [3].

وفي مستوى ثان من القسم النظري اهتم المهيري بالميزان الصرفي (ص ص 48 - 50) لأنه قد أزمع أمره على أن يدرس الكلمة دراسة بنائية صيغية لذلك بيّن كيف أن الميزان الصرفي «وفّر (...) مفهوما إجرائيا بالغ الأهمية وأداة تنظير اعتمدت في كل الأعمال التي تناولها الصرف العربي» (ص 49) وأنه أكسب المبحث الصرفي سمة العلمية، فبفضله حددت الظواهر القياسية وضبطت و«قدمت في صورة قواعد وقوانين» (ص 50).

وبالفعل بيّن المؤلف في فصل ثالث من هذا القسم النظري (ص ص 51 - 56) كيف وظف الميزان الصرفي في تحديد أبنية الكلام العربي اسما أو فعلا وضبطها في عدد معلوم وهو عمل ينقل فيه المتعدد المفتوح من الكلم إلى قائمة مغلقة ومحددة من الصيغ اعتمادا على اشتراك هيئة الابنية . وكان المنهج المعتمد فيما يفهم من كلام المهيري ثنائيا : رصد الممكن العقلي من توليفات الصيغ من ناحية واستخراج الممكن الانجازي منها من ناحية ثانية والنسبة المستخرجة كانت قليلة إذا ما قورنت بما تقتضيه التوليفات الصيغية العقلية.

---

(3) A. Martinet : E.L.G, p102 :

... il peut se faire que deux signifiés qui coexistent dans un énoncé enchevêtrent leur signifiant de telle façon qu'on ne saurait analyser le résultat en segments successifs... Dans tous ces cas on dira que des Signifiants différents sont amalgamés.

فهذا الضرب من التصنيف شكلي محض قد اعتمدت فيه اعتبارات بنائية وازيحت عنه الاعتبارات المعنويّة. ولقد ركّز المهيري في الاعتبار الشّكلي على مراعاة النّحاة المصنفين عدد الحروف الأصول.

وبما أن كلّ عمل تصنيفي يفضي إلى منحى تقعيدي، فلقد خصّص صاحب الكتاب الفصل الرّابع لـ «**تقعيد الصيّغ**» (ص ص (57 - 63) فوجد عند تصنيفه لها بحسب درجة تقنينها واطراد قياساتها ثلاثة أصناف : صنف «قنّن تقنينا شاملا» له في الغالب وزن قياسيّ واحد (اسما الفاعل والمفعول، عدد من المصادر المزيدة، الفعل الماضي والمضارع والامر). وصنف ثان «قنن تقنينا نسبيا» له أكثر من وزن يختار المتكلم منها ما يوجبه السّماع وتقره العادة الانجازية (النسبة، التصغير) وصنف ثالث «قنن بعضه وترك سائره للسماع» (الجموع : المذكر السالم قنن شكلا ومعنى، المؤنث السالم قنن شكلا أساسا، جموع التكسير لا تخضع لضبط دقيق).

وبعد هذا التصنيف نظر المهيري في العلاقات الاندراجية بين صيغ الاسم والفعل على أساس اشتقاقي فأشار إلى اختلاف النحاة بين ردّ الأصل الاشتقاقي إلى الفعل، وهو رأي الكوفية، أو ردّه إلى الاسم، وهو رأي البصريّة، وهذان يجتمعان في تأويل للعلاقة بين الاسم والفعل أعتمادا على مقولة «الأصل والفرع». وأشار المهيري إلى تأويل ثان يخرج عن المقولة السابقة ويعتمد مفهوم «التضمّن» أصحاب هذا التأويل، وقد ذكر الباحث منهم ابن قيّم الجوزيّة، ينفون أن يكون المشتق منه أصلا بمعنى أنّه مولّد والمشتق فرعا بمعنى أنّه متولّد منه، بل يقولون بـ «اشتقاق التلازم» وهو أن يكون «المتضمّن مشتقّا والمتضمّن مشتقّا منه». واعتبار«الفعل مشتقّا من المصدر حسب هذا التأويل لا يعني أنّ الأول سابق حتما للثاني وإنما معناه أن هذا متضمن في ذلك بدون أن يكون هذا قد أخذ منه» (ص 62).

الحقّ أن المسألة كما طرحها ابن قيّم الجوزيّة وأصحابه لم تغادر إطار القول بالأصل والفرع لأنّ القول بالمعنى المتضمَّن والمعنى المتضمّن يفضي إلى

قول بالتفاضل والتفريع وإن كان لا يتأسس على اعتبار زمنيّ للأصليّة والفرعيّة. وهذا الطرح المنهجي نجده عند نحويّ سابق هو الزّجاجيّ الذي يقول : «إنّ الأسماء قبل الأفعال لأن الأفعال أحداث الأسماء ولم توجد الأسماء زمنا ينطق بها ثم نطق بهما معا ولكلّ حقّه ومرتبته» [4].

فهذا مبحث فى التأصيل والتفريع ولكنه لا يقام على أساس التقدم الزمني وإنّما على أساس الاستحقاق العقليّ للمراتب. وفي تبرير هذا المنطق يقول صاحب الايضاح : «إنّ الأشياء مراتب فى التقديم والتأخير إمّا بالتفاضل أو بالاستحقاق أو بالطبع أو على حسب ما يوجبه المعقول» [5].

ونحن إذا ما رمنا البحث عن تطوّر منهجي لعرض مسألة الاشتقاق وجدناها في رأي من ينطلق من أصل محايد لا هو بالاسم ولا هو بالفعل بل هو مادة صوتية نظرية اصطلح عليها في التراث بالحروف الأصول «أو بـ «الأصل» وأثارها ابن جنيّ في كتاب «الملوكي» وشرحها بشيء من التوسّع ابن يعيش من بعده فقال الأول : «الأصل عبارة عند أهل هذه الصناعة عن الحروف التي تلزم الكلمة في كلّ موضع من تصرّفها إلاّ أن يحذف من الأصل شيء لعلّة عارضة فإنّه لذلك في تقدير الثبات» [6]. وقال الثاني : «اعلم أنّ الأصل عبارة عن الحروف اللازمة للكلمة كيف تصرّفت وهي تجري مجرى الجنس للأنواع نحو الحياة للإنسان والفرس والطائر لا بد من وجودها في كل واحد من هذه الأنواع وإن اختلفت حقائقها وكالمادة للمصنوعات (...) فكذلك الحروف الأصول هي مادة لما ينبني منها من الأبنية المختلفة موجودة في جميعها من نحو (ضرب) (يضرب) فهو (ضارب) و(مضروب) فـ (ض.ر.ب) موجود في جميع الأبنية» [7].

---

(4) الايضاح في علل النحو 68.

(5) الايضاح 67.

(6) الملوكي، ضمن شرح الملوكي 108.

(7) شرح الملوكي 108 - 109.

فهـهنا يلحظ التطور في رسم العلاقـة بين المشـتق منه والمشـتق من علاقة أصل بفـرع إلى علاقة جنس بنوع ومن أصل معنوي يزاد عليه إلى أصل حرفي تتولد منه الصيغ بمعانيها. لكن السؤال الجدير بالطرح هنا هو لماذا لم يعمّر الـرأي الثاني ولم يعتد به في التراث النحوي ؟ أ لأن النحاة يشتـرطون توفير الدلالة في المشـتق منه والمشتق لتبين مـا يحدثه الاشتقاق من دلالة جـديدة ؟ أم لأن هاجس البـحث عن عـلاقة تفـاضليـة بين الاسم والفعل في أكثر من سمـة صرفيـة وإعرابية هو الذي حتّم ثبات الطرح الأول ؟

إن هذا السؤال ومثله لمّـا يضيق عنه فصل خصّص لتعقيد الصيغ وقد يكون شـرعيـا في فصل كـالفصل الرابع من باب الكلمة خـصصه المهيـري لـ«تعليل بنيـة الكلمة» (ص ص 64 - 82) فدفعه عمله المنهجي إلى تبين مـا توفـره المادة التعليلية لنظام الكلمة الصيغي فوجد أنها «تتعلق من ناحيـة بالظواهـر العـامـة في نظام الكلمـة العـربيـة وتوفـر مـن ناحيـة عـددا من المقـاييس المعتـمدة لإقـامـة الدليل على مـا يبدو نـائيـا لا يخـرج عن النظام الموصوف إلاّ في الظاّهر» (ص 64).

لقد كـانت أغلب العلل بنيـوية تـركّز على اعـتبارات شكـلية هي عـدد حـروف الكلمـة لتـوجـد نوعـا من الموازنة بين خـفـّة الكلمـة واتسـاع تصـرفـهـا والعكـس بالعكس، ونـوع الحـروف بإبراز خـصـائصهـا الصـوتيّـة لإقـامـة الصّلة بين إمكان ائتلاف حـروف الكلمـة وتباعد مـخارجهـا ويهيمن على التـعليلين تعليل ثالث يحاول مقارنة الصيغة المنجزة بالصيغة النّظامية أو الصيغة التـي من المفـروض إنجـازها وتـندرج في هذا الـضـرب جـملة الظـواهر الصوتية التعـاملية من إدغام وإبدال وعوض وحـذف وقلب. وهناك ضرب رابع من العـلل تأسس على القـول بالايجـاز والاخـتـصـار عند المقـارنة بين كلمتين منجزتين تعدّ الأولى أصلا كالمفرد وتعدّ الثانية فرعا كـالتثنية والجمع وكيف أنّ في هاتين الصيغتين فائدة الإيجاز والاختصار.

وبهذا الفصل تكتمل حلقات القسم النظري من باب الكلمة. ولقد بدت جميع الحلقات مترابطة فيها تدرّج في دراسة صيغة الكلمة بدءا من الوصف والتصنيف وصولا إلى التعليل مرورا بالتقعيد.

وفي القسم التطبيقي من باب الكلمة اختار المهيري الفعل الثلاثي ليدرس من خلال المجرّد منه منهج النّحاة في وصفه وسعيهم إلى تقعيد صيغه (ص ص 83 - 99) وليدرس من خلال المزيد (أو المنشعب كما يقول الاستربادذي) تصنيفهم له شكلا ومعنى (ص ص 100 - 106).

ولقد ذكر المهيري ما يشرّع اختيار الفعل وخصوصا الثلاثي المجرد منه في موضعين : الأوّل في القسم النظري حيث يقول : «ويمكن اعتبار دراسة الفعل الثلاثي المجرد ماضيا ومضارعا نموذجا للبحث في الكلمة قصد التحكم في تنوّع أبنيتها وتشعّب دلالتها اعتمادا على ضوابط تخلّصها من سلطان السمّاع وتعمل على الانتقال بها من مجال المنقول إلى مجال المعقول» (ص 60).

والموضع الثاني هو مفتتح الفصل الأول من القسم التطبيقي وفيه بين أنّ اختياره صيغ الفعل الثلاثي المجرّد يعود إلى أنّ «نظامه أكثر تعقيدا» (ص 83) من نظام المزيد والرباعي فهو لا يخضع على النّقيض منهما، إلى تقعيد يسير وشامل. كما يعود اختياره كذلك إلى أن اختلاف صيغه ناتج عن اختلاف حركة الحرف الثاني فيه وهو اختلاف يقوم على عنصر صوتي يعتبر ضئيلا خاصة أنه ليس في الرسم ما للحرف من حظ الحضور» (ص 83). وبيّن المهيري وهو يفصّل هذا المعطى كيف أنّ النحاة حاولوا تصنيف الفعل بمراعاة حركة عينه وهو اختيار له ما يبرره إذ حركة الحرف الأخير محايدة في دراسة الكلمة صيغياً وبنائيا لا يلتفت إليها إلاّ في الدراسة التركيبية [8]. أمّا حركة الحرف الأول فلها «وظيفة

(8) شرح الشافية 2/1 : «وأمّا الحرف الأخير فلا تعتبر حركته وسكونه في البناء ف (رَجُلٌ) و(رَجُلاً) و(رَجُلٍ) على بناء واحد وكذا (جَمَلٌ) على بناء (ضَرَبَ) لأنّ الحرف الأخير لحركة الاعراب وسكونه وحركة البناء وسكونه».

نحوية» أخرى إذ يميّز بواسطتها بين البناء للمعلوم والبناء للمجهول. فلم يبق غير حركة عين الفعل يعتمدها النحاة مقياسا في التمييز بين الصيغ ودلالاتها أي بالنظر في ما للحركة من دور تمييزي دلالي. ويتساءل المؤلف عن جدوى إفراد هذه الحركة بهذا الدور والحال أنّ الأفعال «يختلف بعضها عن بعض في أغلب الأحيان باختلاف حروفها كليّا أو جزئيا» (ص 85) وليس من حاجة تدعو إلى «قرينة أخرى للتفريق بين الأفعال وللتمييز بين معانيها» (ص 85) فكأنّ اعتماد طريقتين في التمييز بين الأفعال الثلاثية المجرّدة تعقيد للنظام العلامي وتكثيرمن وسائل التمييز في الفعل الواحد وهذا يتعارض ومبدأ الاقتصاد اللغوي.

بيّن المؤلف أن اعتماد حركة العين لا يقصد منه البحث عن الفروق المعجمية الدقيقة بين الأفعال وإنما الغرض منه البحث عن تنظيم لها فى أُسَرٍ دلاليّة تكون حركة العين قرينة أو علامة مفرّقة بينها.

فهذه الحركة ليست ذات دور تمييزي من الدرجة الأولى تفضي إلى التفريق بين معاني الأفعال المباشرة أو الظاهرة (باستثناء الأفعال المتماثلة الحروف : (حَسَبَ، حسُبَ، حسِبَ) بل هي ذات دور تمييزي من الدرجة الثانية فبها يمكن - نظريا - حشد جملة من المعاني الجامعة أو العميقة التي ترد على صيغة عينها مفتوحة أو مضمومة أو مكسورة. ويمكن بذلك تمييز الصيغ اعتمادا على دلالاتها وتكون حركة العين القرينة. إنّه في هذا المستوى ينبغي أن تدرس وظيفة هذه الحركة وتقييم جهود النحاة الرّامية إلى التنظيم والتقعيد. وبمراجعة جهود النحاة في ضوء هذا المنطلق أمكن القول إنه لم يتسنّ لهم الوصول إلى ضبط نظامي دقيق يصل بين الدّال (حركة العين) والمدلول العميق (الأسر الدلالية) لتنوّع الدّلالات خصوصا في (فعل) و(فعل) وصعوبة حصرها.

وهكذا تكون دراسة الفعل الثلاثي المجرّد ماضيا ومضارعا نموذجا لدراسة ظاهرة لغوية متشبّعة وهي دليل على أنّ النحاة كانوا يسعون

جاهدين كي يجدوا نمطا قياسيا فإن استعصى الأمر تركوا المجال للاستعمال.

وإذا كان تصنيف الفعل الثلاثي المجرّد يطرح مثل هذه الصعوبات، فإنّ اهتمام المهيري اتّجه في الفصل التطبيقي الثاني إلى دراسة الفعل المزيد الذي من المفروض أن يطرح اشكالات تصنيفية أقلّ.

بيّن المؤلف أنّ الفعل الثلاثي المزيد قد صنّف تصنيفا شكليا ومعنويّا. في التصنيف الشكلي قسم الفعل بحسب زيادته إلى ضربين : زيادة للإلحاق بالرباعي تكون لغير معنى [9] وزيادة لغير الإلحاق صنّفت تصنيفا فرعيا بحسب عدد الحروف المزيدة (صوامت وصوائت) وبحسب موقع الزيادة. أمّا التصنيف المعنوي فتمثل فى محاولة حصر الزيادة فى ضرب من المعاني وهي قابلة لشيء من الحصر إذا ما قورنت بالفعل المجرّد. ويرى المهيري أن الفعل المزيد مثل «نظاما صرفيا ومعنويا يسعى النحوي إلى وصفه وبيان كيفية اشتقاقه واتجاهات دلالته ورغم أنّه يقرّ أنه لا يخضع للقياس خضوعا كاملا وأنّ للسماع فيه نصيبا وافرا فإنّه يحاول تقنين أقصى ما يمكن تقنينه» (ص 106) ولنا أن نتساءل ونحن نستعرض تصنيف الفعل المزيد ومحاوله تقييسه عن الفائدة المنهجيّة من تقسيم الفعل الثلاثي المزيد بمراعاة الرباعي إلى ملحق وغير ملحق ثم عن درجة القياس الشكلي والمعنوي في المزيد ؟

لا شك في أن الملحق بالرّباعي يطرح في مستوى تصنيفه على الأقلّ إشكالا إذ وزنه وزن الرباعي ولكنه مزيد والزيادة فيه ليست على سمت الزيادة التي في الفعل المنشعب ولذلك التجأ النحاة إلى القول بالالحاق لأنهم وجدوا في ذلك وسيلة للخروج من مأزق الأفعال المزيدة

(9) إذا كان أغلب النحاة يعتبرون الزيادة للالحاق غير ذات معنى، فإنّ بعضهم عدّ تلك الزيادة الشكلية مما يحمل معنى إضافيا. ولقد استشهد المهيرى على هذا الرأي، بالاستراباذي الذى يقول : «ولا نحتّم لعدم تغيّر المعنى بزيادة الالحاق على ما يتوهّم. كيف وأنّ معنى (حَوْقَلَ) مخالف لمعنى (حَقَل) و(شَمْلَلَ) مخالف لمعنى (شَمَلَ)» (ش.ش. 52/1) أنظر الكتاب ص 100.

التي لا تخضع لأوزان قياسية. وقولهم بالإلحاق يدخل ضمن اعتبار منهجي عام في التفكير النّحوي هو ما يمكن تسميته بـ«الحمل على النظير» وهو مبدأ تصنيفيّ تعليلي في آن [10] تصنيفي غرضه في الدراسة الصرفية ربط الصّيغ بعضها ببعض وفق مبدأ المشابهة (بقطع النظر عن اندراجها في باب تفريعيّ واحد) وتعليلي لأنه يستعمل في تفسير التعامل بين الأبنية المجرّدة على أساس المشابهة. ففي هذا الباب تكون زيادة الإلحاق مثلا لغرض الموازنة الشكلية بين المزيد بحرف من غير حروف الزّيادة (الباء في جَلْبَبَ) والرباعي فكأنّ المتكلم ينطلق من بناء مصدر Structure Source هو الثلاثي ليصل إلى بناء هدف Structure Cible يحاكيه شكلا دون أن تكون الزيادة فيه ذات مقتضيات معنويّة (الشعر، السّجع). وهكذا تمّ التمييز بين ماهو موازن للرباعي على سبيل الالحاق (جَلْبَبَ) وما هو موازن من غير إلحاق (المزيد بحرف زيادة) وما هو غير موازن. أي بين أبنية لها ما يناظرها وزنا في الرباعي وأخرى لا «نظير» لها فيه.

أمّا ما يتعلّق بدرجة القياس الشكليّ والمعنويّ، فإنّ القياس الشكليّ الأمثل أن يضبط بدرجة التماثل بين المزيد والرباعيّ ولذلك يكون الموازن للإلحاق أمثل قياس بحكم أنّ زيادته نظاميّة وممكنة عقلا إذ تتّخذ الشكل المجرد التالي :

(ف.ع.ل .) + (ل) = (ج.ل.ب) + (ب)، (ش.م.ل) + (ل) . . .

وتكون الابداعيّة Créativité فيها مفتوحة ممكنة لكلّ من أراد ذلك، لغرض فنيّ..

وبعده يكون الموازن للرباعي من غير الالحاق، لأنه وإن كان يحمل على نظير، فإنّ الزيادة فيه مقيّدة بعدد حروف الزيادة من ناحية وبالسّماع من ناحية ثانية.

(10) انظر مثالا آخر عن ذلك ما سميّ في التراث بطرد الباب. في مقال عبد القاهر المهيري : مفهوم طرد الباب ودوره في التعليل. مجلة جمعيّة اللسانيات بتونس (عدد أهديت أعماله إلى عبد القادر المهيري) مجلّد 3 - 1997 ص ص 13 - 18.

والمرتبة القياسية الثالثة هي لغير الموازن للرباعي، إذ لا يمكن حمله على نظير قياسي صيغي من ناحية وليس فيه نظام للزيادة بحسب عدد حروفه أو بحسب موقع حروف الزيادة.

ومن جهة القياس المعنوي، فإنّ الأفعال درجات كالتالي :

- صنف قياسي تمام القياس هو ذلك الذي تدلّ فيه الزيادة على معان محصورة.

- صنف أقلّ منه قياسا تدلّ فيه الزيادة على معان متنوّعة (الموازن من غير إلحاق، وغير الموازن).

- صنف ثالث لا قياس فيه، إذ لا تدلّ فيه الزيادة على معنى إضافي : الموازن للرباعي على سبيل الالحاق.

أمّا إذا ما ربطنا بين الاعتبارين الشكليّ والمعنوي فإنّ نمط القياس الأمثل يختلف، إذ إنّ الوجه فيه أن تدلّ زيادة البناء على زيادة في المعنى :

[+ بناء] ⟵ [+ معنى]

لكن هذا الوجه الأمثل لا يطّرد في كل زيادة، إذ توجد أفعال مزيدة لا تحمل تغيّرا في المعنى وبهذا نتبين كيف أنّ القياس الأمثل يختلف باختلاف الاعتبارين الشكلي والدلالي أو باتحادهما.

إنّ هذه الملاحظات والتساؤلات قد أثارتها فينا قراءة المؤلف المنهجية لآراء النحاة في صيغة الكلمة فأخذت أوّلا بمجامع الأفكار النظرية وتدرّجت إلى نماذج تطبيقية كانت عينات من سعي النحاة الجاهد إلى إخضاع بنية الكلمة إلى منطق نظامي أساسه معطيات إنجازية قد ينقصها، دون عقله المجرّد، أيّ نظام. غير أنّ معطيات كهذه لا يمكن أن تكون كافية بمفردها إن هي لم تعضد بدراسة للجملة.

امتدّ الباب المخصّص لدراسة الجملة على واحد وسبعين صفحة (ص ص 107 - 178) وتضمّن سبعة فصول صدّرت بفصل حول أقسام

الكلام (ص ص 109 - 122) وهو تصدير يوجّه الذهن إلى إدراك أنّ الجملة هي تركيب عقليّ إسنادي بين وحدات لغوية مفيدة هي أقسام الكلام. ولأهمية هذه الوحدات كان من واجب كل نحو تحديدها في عدد معلوم، وكانت عدّتها في النحو العربي ثلاثة إسما وفعلا وحرفا. وهي قسمة بدت للنحاة ضروريّة حتى إن بعضهم عدّها مطردة في لغات غير العربية.

ولقد حاول المهيري تنظيم الحدود المتنوّعة معنى وصياغة والبحث عن الأسس التي ترتكز عليها فصنّفها ثلاثة أصناف : حدّ بالمعنى يركز فيه النحاة على المعنى العام وحدّ بالوظيفة يذكرون فيه الدّور النحوي للكلم (كالإسناد فى حديّ الفعل والاسم) وحدّ بالعلامات وتتمثّل فيما يظهر في جوار الكلمة من علامات حرفية أو اسمية (الضمائر) تمثّل أمارات على أنّ الكلمة المعنية هي من قبيل الأسماء أو من قبيل الأفعال.

أمّا الفصل الثاني فخصّصه المؤلف لتصنيف أقسام الكلام (ص ص 123 - 131) فنظر في الاعتبارات التي أقام عليها النحاة تفريعهم لأقسام الكلم الثلاثة وهي فى رأيه اعتبارات معنوية وتركيبية وشكليّة فى الاسم، واعتبارات تركيبية أساسا في الفعل واعتبار الدّور النحوي في الحرف.

كما تضمّن الفصل ملاحظة منهجية يمكن عدّها من كليات التبويب وهي أنه كلّما قلّ عدد الأقسام أهمل «ما بين هذه المكوّنات من فوارق جزئية فتحشر في الباب الواحد أصناف متنوعة» (ص 131).

وهذا ما يفسّر بعض الاختلافات بين البصريين والكوفيين فى تبويب ضرب من الكلم في هذا القسم أو ذاك وكيف أنّ الاسم كان أوسع أبواب

النحو فهو قد ضمّ - بحكم أنه «أصل» الأبواب - ما كان يتعذّر فيه قبول علامات الاسم أو الفعل أو الحرف [11] وقد يفسّر ذلك أيضا محاولة بعض المحدّثين إعادة تبويب الكلام باللّجوء إلى اشتقاق الأقسام المستحدثة من الاسم بالخصوص [12].

وبعد تحديد أقسام الكلام الكبرى والصغرى بما هي وحدات للجمل، اتجه الاهتمام في الفصل الثالث إلى مصطلح الجملة (ص ص 132 - 146) فبين المؤلف أن ظهور هذا المصطلح وإن كان متأخرا عن عصر كتاب سيبويه فلا يعني ذلك خلوّ متصوّره منه ففيه إدراك لمفهوم وحدة الجملة وتحليل دقيق لعناصر الإسناد، ولكن سيبويه كان يستعيض عن مصطلح الجملة بمصطلح الكلام. وهذا الترابط الضمني بين المصطلحين صار صريحا لدى النحاة المتأخرين، فمنهم من رادف بينهما كالزمخشري ومنهم من ميّز بينهما كالاستراباذي وابن هشام. ولئن كان الغالب ألاّ يظفر الباحث بفصل واضح بينهما، فإنّ ما يمكن الاحتفاظ به أنّ مفهوم الجملة أخصّ من الكلام وهو أهمّ منها فهو جنس لها لا يمكن النظر في خصائص الكلام التركيبية التي تؤسّس «تمام فائدته إلا بالنظر في أدنى ما يتكوّن منه أي الجملة» (ص 138) كما أنّ معيار الكلام» قائم على «الإفادة» فيما يقوم

(11) المرتجل 131 : «وإذ قد عرفت الخواص لهذه الكلم الثلاث التي يمتاز بعضها عن بعض فربّما وردت عليك لفظة لا تقبل فى الظاهر شيئا منها فإذا أردت سبرها هل هي اسم أو فعل أو حرف فعرضت عليها علامات الأسماء فلم تقبلها وعلامات الأفعال فلم تصحّ فيها ثم لم ترها تدلّ على ما تدلّ عليه الحروف من المعنى في غيرها عدلت إلى الحكم عليها بأنها اسم لأن الاسم هو الأصل والمجهولات تردّ إلى الأصول وتحمل عليها دون الفروع».

(12) ما أضافه المحدثون من أقسام استخرجوه من باب الاسم وفصلوه عنه وهو : الصفة (الحصري، حسان ، الساقي)، الظرف (حسان، الساقي)، الضمير (هـ. فلايش، ابراهيم أنيس، حسان، الساقي) الخالفة (أو اسم الفعل) (حسان، الساقي) : أنظر : ابراهيم أنيس : من أسرار العربية 273 - 294 ط2 1958، تمام حسان : مناهج البحث في اللغة + اللغة العربية معناها ومبناها. فاضل الساقي : أقسام الكلام العربي من حيث الشكل والوظيفة 214...

معيار الجملة على «كيفية تركيبها ونوع العلاقة الحاصلة بين ماتتكون منه من عناصر أساسية» (ص 139).

وإذا كان الترابط بين مفهومي الجملة والكلام يطرح إشكالات مفهومية تحول دون حصر دقيق لمفهوم الجملة، فإنّ هناك إشكالات أخرى تطرحها الجملة الاسمية اختار المؤلف أنّ يخصّص لها الفصل الرابع من مبحث الجملة (ص ص 141 - 146).

يذكر المهيري أنّ الأساس في تصنيف الجمل لايراعي «العلاقة الاسنادية الناجمة عن المعاني المعجمية للوحدات المنعقدة بالاسناد أو سياق الكلام عامة و«إنما يراعي» الوحدات التي تكوّن جزءي الجملة ومرتبتها» (141) أي أنّ التصنيف يعتمد على ما يسميه بعض النحاة كالاستراباذي بالتركيب الثنائي [13] بين ما يقبل الاسناد من أقسام الكلم ويعتمد على مرتبتها أوتصدرها في الجملة.

فإذا كان «التركيب العقلى الثنائي» الممكن بين أقسام الكلام ستة أضرب : (اسم + اسم)، (فعل + اسم) (فعل + فعل)، (فعل + حرف)، (اسم + حرف)، (حرف + حرف) [14] فإن الانجاز لا يقرّ من هذه التركيبات الثنائية، الممكنة عقلا غير الضربين المذكورين أولا وتعدّ الأربعة الباقية مهملة. ويضاف إلى هذا المعطى فى التصنيف مرتبة كل من المكونين الأساسيين للجملة فإذا كان الجزء المحتل للصدارة اسما عدّت الجملة اسمية وإن كان الجزء المصدّر فعلا عدّت الجملة فعلية.

إلاّ أن الاشكال الذي طرحه المهيري قد يكون فى الجملة الاسمية «المركبة» وهو كما عرضه المؤلف ذو مستويين، مستوى أوّل يكون نتيجة الخلط بين المعنى المعجميّ أو معنى الوحدات من ناحية والاعتبار التركيبي

---

(13) شرح الكافية 33/1.

(14) المصدر السابق ص ص 33 - 34 : «والتركيب العقلي الثنائي بين الثلاثة الأقسام أعني الاسم والفعل والحرف لا يعدو ستّة أقسام : الأسمان، والاسم مع الفعل أو الحرف والفعل مع الفعل أو الحرف والحرفان».

الذي أسّست عليه الجملة من ناحية ثانية وهو إشكال قد يدفع المبتدئ إلى التساؤل عن الفرق بين (ضَرِبَ زَيْدٌ) و(زَيْدٌ ضَرَبَ) كي يعدّ الاسم الأول فاعلا وتكون الجملة فعلية ويعدّ الاسم الثاني مبتدأ وتكون الجملة اسمية. واشكال كهذا يدفع في رأي المهيري بمعطيين : معرفة العلاقة بين الاسم الظاهر والمضمر من ناحية وتوزيع الأسماء على محلاّت إعرابية من ناحية أخرى. وبهذا يتوصل إلى أن في الجملة الاسمية (زيد ضرب) اسمين أحدهما ظاهر والثاني مضمر يشغلان محلين مختلفين، الظاهر محله الابتداء والمضمر محلّه الفاعل.

أمّا المستوى الثاني من الإشكال فمرتبط بالاول ويتعلق بكيفية تحليل هذا الضرب من الجمل خصوصا أنّ فيه تداخلا بين المكونات الأساسية لا يخضع لتسلسل خطيّ. ورفع الالتباس هنا يكون بمراعاة ازدواج المستويات وعدّ الاسناد متفرّعا. ويذكر المهيري اصطلاحين لابن هشام يؤكدان هذا الازدواج هما الجملة الصغرى التي ليس فيها إسناد متفرّع عن الاسناد الأصل، والجملة الكبرى التي يكون فيها الاسناد كذلك.

الفصل الخامس خصّصه المؤلف لتصنيف مكونات الجملة (ص ص 147 - 161) وفيه عرض المجموعات الثلاث التي مثلت أكبر أصناف مكونات الجملة وهي العمدة والفضلة والإضافة وبيّن كيف أنّ هذا التصنيف يقوم على أساس إعرابي وهو يفضي، رغم بعض الاشكالات، إلى تصوّر شامل لبنية الجملة وتمفصلها حسب مجموعات كبرى من الوظائف. غير أنّ هذه البنية تحيل على مجموعة من المعاني النحوية المجردة لكل مجموعة محلّها الإعرابي. وقد اعتبر المهيري أن هذا النمط النظري مفيد في تصنيف الجمل وفي إعادة بناء ما حذف من عناصرها.

أمّا الفصل السادس فقد خصّص للبحث في منهج تحديد الوظائف (ص ص 163 - 171) فبين المؤلف أنّ ذلك التحديد يتفاعل فيه ضربان من المعاني : معاني التعليق وهي معان نحوية مجردة ومعاني الكلام وهي معان لغوية معجمية. وهذا التفاعل قد يظهر في اتساع المعنى

الوظيفي أو ضيقه مقارنة بالمعنى المعجميّ. كما أفاد بأنّ المعنى المعجمي قد يحول «دون الفوز بتحديد شامل لمعاني التعليق» (164) ولذلك يحاول النحوي أن يؤسس دراسته على نماذج «متنوعة بتنوّع الأفعال والأسماء التي تقوم بنفس الوظائف أي يرتبط بعضها ببعض بعلاقات عميقة متماثلة» (164).

ونحن إذا أردنا أن ننظر في منهج تحديد الوظائف وأن نفرّق من خلاله بين إتجاهي البصرة والكوفة قلنا مؤكدين رأي المهيري إن البصريّن كانوا أقل أسرا للمعنى المعجمي في رصد هذه الوظائف من الكوفيين. فهؤلاء تدلّنا كثرة اصطلاحاتهم التي أسندوها إلى ماعدّه البصريون وظيفة واحدة [15] على انجذابهم إلى المعاني المعجمية التي تطفو على سطح التركيب أكثر من سعيهم إلى تجريد المعاني ومحاولة توحيدها. إلا أنّ الانجذاب إلى التجريد والفرار من خصوصية المعنى المعجمي قد جعل البصريّن يميلون إلى التعميم وذكر المؤلف نماذج من التعريفات المغرقة في التعميم. وإذا كان للمعنى من دور فى تحديد الوظائف فإن النحويّن قد عدّوه عنصرا في قائمة من القرائن وهو إن اعتبر قرينة مهمّة، فإنه لا يكتفى به فى ضبط الوظائف وتمييز بعضها من بعض.

فالقرائن كما صنفها المهيري ضربان : قرائن عامة نجد فيها الحكم الإعرابيّ ونوع الكلمة والدّور المعنوي للوظيفة ومرتبة الاسم فى الجملة. وقرائن خاصّة «أهمّها ما يمكن أن نسميّه شروطا تخضع لها الوظيفة وما تتعلق به فى الجملة» (170) كشرط التماثل بين الفعل والمصدر في المفعول المطلق واختلافهما فى المفعول لأجله وغير ذلك من القرائن الخاصّة.

وفي الفصل السابع وهو آخر فصول باب الجملة (ص ص 172 - 178) اهتم المهيري بتعليل البنية الأصلية للجملة التي يراعى فيها ضرب من التسلسل المنطقي بإيراد عناصر العمدة أوّلا تليها عناصر الفضلات.

---

(15) انظر مثلا استعمالهم لوظيفة البدل أسماء من نوع : «الترجمة» و «التبيين» و«التكرير» وكلها يدل على محاولة مقاربة المعنى المجرّد ولكنها تظل مربوطة إلى المعنى المعجمي.

وتساءل عن دور الإعراب مادام احترام التسلسل المنطقي مشروطا. فبيّن أنّ الإعراب وإن كان يوفر المرونة، فإنه لا يقضي على كل القيود ومن هنا تطرّق إلى تعليل ظاهرة التقديم والتأخير وبيّن أنّ النحاة بنوا تعليلهم هذه الظاهرة على مبادئ أهمّها مبدأ العامل فضلا عن مبادئ أخرى كالاتصال بين الكلام (الضمائر) وما ينتجه من وجوب تقديم ما حقّه التقديم وتأخير ما يستوجب ذلك وغيرها من المعطيات المعلّلة لجواز التقديم أو لمنعه.

وكان حظ التقعيد قليلا في هذا الباب ولعلّ ذلك يرجع إلى أنّ قواعد الجملة كانت على درجة من الوضوح أكبر من قواعد الكلمة الصيغية أو إلى أنه يصعب في دراسة الجملة باستثناء بعض الأبواب الإعرابية الظفر بقواعد بالمفهوم الحصريّ للكلمة.

على أنّه يمكن، ونحن نستقرئ المعطيات التي قدّمت فى هذا الباب، أن نلاحظ أنّ أغلب نظر النحاة إلى الجملة لم يكن من جهة تركيب المتكلم لعناصرها بل من جهة تحليل المتلقي لهذه العناصر بالوقوف على مكوّناتها الأساسية وبتحديد جملة وظائفها وبالنظر إلى جملة العلاقات الاعرابية والدلالية بين عناصرها. ويصطلح المعاصرون من اللسانيين على النحو الذي ينظر إلى الجملة من هذه الزاوية بـ«نحو المتلقي Grammaire du récepteur أو نحو التفكيك» Grammaire de décodage في مقابل ما يصطلحون عليه بـ «نحو الباث» أو «نحو التركيب (أو الترميز). النحو الأول هو نحو يفضي إلى تأويل للجمل بتمكين المتكلم من آليات تحليله وقواعد فهم عناصرها ويهتم الثاني بكيفية إنتاج المتكلّم الجمل [16]. وطغيان المنحى الأول فى دراسة الجمل فى التراث النحوي العربي يعني أن

(16) J .Dubois) ...) Dictionnaire de linguistique et des Sciences p398.

«On appelle grammaire du récepteur une grammaire d'interprétation des phrases destinées à donner à l'utilisateur la possibilité d'analyser et de décrire toute phrase de la langue en lui donnant un sens.

La grammaire du récepteur est l'ensemble des régles qui permettent de rendre compte de la compréhension des phrases (par opposition à la grammaire de l'emetteur qui rend compte à la production des phrases)».

غرض النحاة ليس في تمكين المتكلم من كيفيات إنشاء الجمل بل في تمكينه من آليات تحليلها وتعليلها فالغرض دراسي لا إنتاجي.

وكما قدّم المهيري الكتاب بفصول قلنا إنها تجتمع في إطار اصطلاحي تطبيقي غرضه عرض مصطلحات مفاتيح، فإنّ الهاجس الاصطلاحي ظهر من جديد في آخر فصول الكتاب الذي سمّاه «الازدواج الاصطلاحي» (179 - 185) وقصد به استعمال بعض الاصطلاحات في أكثر من سياق «إمّا لأنها ليست خاصّة بمفهوم واحد أو لأنّ النحوي يتجاوز في استعمالها مفهومها الدقيق لسبب من الأسباب» (ص 179) والمهمّ أنّ انعكاسات هذا الاستعمال المزدوج قد تكون سلبية إذ ينشأ عنها «ضرب من الالتباس في عرض المفاهيم وتصنيف المعطيات حسب انتمائها إلى مستوى البنية اللغوية» (ص 179) وقد ضرب على هذا الازدواج أمثلة كالحرف والاسم والظرف والصفة ويؤكّد كل مثال منها وقوع الخطاب النحوي في ضرب من اللبس وأحيانا في التناقض بين معطيات كثيرة شأن ما يوحي به المقطع التالي الذي استمدّه من «مقتصد» الفارسي وبه بيّن أنّ الظرف قد يقابل خطأ الاسم والحق أنّ بينهما علاقة اندراج لا تقابل، يقول أبو علي : «ومن ظروف الزمان ما يستعمل اسما وظرفا ومنها ما يستعمل ظرفا ولا يستعمل اسما فما استعمل اسما وظرفا اليوم والليلة والساعة (...) وما استعمل ظرفا ولم يستعمل اسما فنحو ذات مرّة وبكرة وسحرا» (المقتصد، 2/334).

ولعلّ هذا الفصل يؤكّد مبدأ اصطلاحيا ما فتئ علماء الاصطلاح يدعون إلى احترامه وهو وجوب إسناد الاسم الواحد إلى مسمّى واحد وأنّ الإشتراك الاصطلاحي أجلب للأشكال من الاشتراك المعجميّ. وهكذا فإنّه إذا ما أردنا الخروج من هذا الكتاب بفكرة تأليفيّة عن منهج النحاة من خلال ما قدمه لنا مؤلفه من معطيات تتصل بتصنيف الجملة والكلمة وبتقعيدهما وبتعليلهما أمكن القول إنّ منهجهم يقوم على ثالوث هو الاستقراء والاستنباط والاستدلال، فالاستقراء يتوجّه إلى النظر في كلام

العرب بجميع أشتاته لمحاولة استنباط مقياس يصلح لأن يكون آلة منهجية لتصنيف المعطيات. وقد كانت تلك الآلة المستعملة في دراسة الكلمة تركيب الميزان الصرفي وكانت في الجملة باستخراج نمط تجريدي هيكلي متمثّل في بنيتها الإعرابيّة وبعد ذلك يعيد النحوي توزيع المعطيات المستقرأة في ضوء الآلة المنهجيّة بما هي مقياس يحاول أن يرد إليه الشتات اللغوي في مختلف أبوابه. فإن وقع التطابق بين المثال المجرّد والمنجز المستعمل عدّ ذلك حالة مثلى وقياسيّة لا تقبل عادة أي تعليل، وإن وجد خروجا عن المثال عدّه معدولا وعلّله بمحاولة إيجاد مبرّرات للخروج عن النمط. وعندئذ يدخل التفكير النحوي في ضرب من الاستدلال، فتارة تكون مادّته معطيات اللغة المنجزة (الشواهد) وطورا تكون الأنماط والصيغ النظرية المستنبطة هي المادة.

وعندئذ يكون النّحو مرّة لتبرير الاستعمال وأخرى لتبرير المنطق الصوري المصطنع. وبين عزف النحوي على هذا الوزن الفكري أو ذاك لا يطلب من المتلقي أن يكون مجرد مستمع سلبي، بل يطلب منه أن يكون طرفا فاعلا في هذا الابداع الفكري. فإذا كانت اللغة بما هي إنجاز لا تحيا بالصمت بل بالتواصل والتشارك فإنّ حياة اللغة بما هي تفكير رهينة الشرط نفسه. وكتاب المهيري هو هذه الناحية يصنع للغة المفكر فيها ما به تقوى على الاستمرار والتجدد خصوصا أنه أمسك منها نبض الحياة الأهم نعني منهج التفكير فيها.

توفيق قريرة
كلية الآداب منوبة

حوليات الجامعة التونسية - عدد 2004/48 ص ص 105 - 125

مراثي جرير بين المحافظة والتجاوز

بقلم : أحمد الخصخوصي

كان جرير - في ما يظهر من بعض المواقف - رقيق العاطفة سريع التأثّر، من ذلك ما أخبر به أبو عمرو بن العلاء حين قال : «جلس جرير يملي على رجل قوله :

وَدِّعْ أُمَامَةَ حَانَ مِنْكَ رَحِيلُ   إِنَّ الوَدَاعَ لِمَنْ تُحِبُّ قَلِيلُ

فمرّوا عليه بجنازة، فقطع الإنشاد وجعل يبكي، ثمّ قال : شيّبتني هذه الجنازة» [1] ومن ذلك أيضا أنّه أنشأ بيتين من الشّعر في الجنائز المقبلات وهي تروع النّاس كما تروع السّباع قطعان الماشية عند الإغارة عليها [2]. فإذا كان الموت يحزن جريرا مثل هذا الحزن وكانت الجنائز تشجيه مثل ذلك الشّجى، فما هو حظّ ديوانه من الشّجن بما هو نوح

(1) الأصبهاني، الأغاني، 8 : 56.

(2) تروعنا الجنائز مقبلات   فنلهو حين تذهب مدبرات
كروعة هجمة لمغار سبع   فلمّا غاب عادت رائعات

وهذان البيتان يذكّران ببيتين لعروة بن أذينة الكناني إذ يقول :

نراع إذا الجنائز قابلتنا   ويحزننا بكاء الباكيات
كروعة ثلة لمغار ذئب   فلمّا غاب عادت راتعات

(الجاحظ، البيان والتبيين، 3 : 201)

والبيتان وردا أيضا مع بعض التغيير في العبارات في كتابي الحيوان، 6 : 507 وعيون الأخبار، 3 : 71.

وتحزّن [3] وما هو نصيبه من الرّثاء بما هو بكاء للميت وتعديد لمحاسنه [4] على سبيل التوجّع والمدح ؟.

وتجدر الإشارة - قبل الإجابة عن السؤال - إلى أنّ أهمّ ما كتب في جوانب من هذا الموضوع مقال «مرثية» لشارل بلاّ [5] وفصل لمحمد عبد السلام [6] عنوانه : «تطوّر التفجّع على الموتى لدى شعراء القرنين الأوّل / السابع والثّاني / الثامن» [7].

وبالعودة إلى السؤال المطروح، أنشأ جرير قصيدة مطوّلة [8] وتسع عشرة مقطوعة [9] رثى بها عددا من الأشخاص منهم الشعراء والأمراء ومنهم الأسياد والقوّاد ومنهم الخلفاء والأقرباء وغيرهم [10] ويبلغ مجمل

---

(3) لسان العرب، مادّة شجن.

(4) لسان العرب، مادّة رثي.

(5) Encyclopédie de l'Islam,Seconde édition, Charles Pellat , Article Martiya, 589 .. ومن البيّن أنّ صاحبه تبنّى معظم الاستنتاجات التي وصل إليها محمد عبد السّلام في أطروحته لا سيما عندما تعرّض لصدق العواطف ومظاهر التجديد في بعض مراثي جرير.

(6) جاء ذلك ضمن أطروحته المقدّمة باللغة الفرنسية وعنوانها
Le thème de la mort dans la poésie arabe : des origines à la fin du III e / IX e siècle Publications de l'Université de Tunis , 1977 .

(7) ورد ذلك في الباب السابع ص ص 212 - 236، وقد أبرز فيه المؤلف مظاهر التطوّر في مراثي جرير محلّلا نماذج من أشعاره في رثاء الخليفة عمر الثاني ورثاء زوجته أم حزرة .

(8) يبلغ عدد أبيات الرّثاء 24 بيتا، أمّا باقي القصيدة - وهو في الهجاء - فيصل إلى 93 بيتا وهو ما يعادل أربعة أضعاف الغرض الأصل.

(9) يتراوح عدد الأبيات في سائر المقطوعات بين بيتين وعشرة أبيات.

(10) هم الأسود بن حكيم الرياحي وجبير بن عياض الكليبي وحكيم بن عطية بن الخطفى وخالدة بنت كليب وسوادة بن جرير بن عطية وسوادة بن كلاب القشيري وشريك بن عصيمة الكليبي والصمة بن عبد الله القشيري وعبد العزيز بن الوليد بن عبد الملك وعروة بن أوس وعطيّة بن جعال اليربوعي الغداني وعقبة بن عمار اليربوعي وعمر بن عبد العزيز وعمرو بن عطية ابن الخطفى والفرزدق وقيس بن ضرار بن القعقاع بن معبد بن زراره ومالك بن مسمع بن شيبان بن شهاب بن عبّاد بن قلع ابن جحدر البكري ومرار بن عفاق بن حليس بن عتيبة بن الحارث بن شهاب والمرّار بن عبد الرحمان بن أبي بكرة والوليد بن عبد الملك ويحيى بن مبشّر من بني ثعلبة بن يربوع.

الأبيات التي لا يشكّ في صحّة نسبتها إلى الشّاعر أحد عشر ومائة بيت [11] وهو ما يجعلها تمثّل من الديوان نسبة تقدّر بحوالي 0,017 بالمائة أي ما يعادل 17 بيتا في كل ألف بيت تقريبا [12].

وإذا كانت المعلومات شحيحة في خصوص عدد من المرثيّين من جهة أشخاصهم ومن حيث علاقاتهم بالشّاعر فإنّ عددا منهم آخر قد تحدّدت علاقتهم بجرير، ومن المرثيّين من كانت علاقته به علاقة خصومة مستحكمة كما هو الأمر بالنسبة إلى غريمه الفرزدق، ويبدو أنّ الّذي قاد جريرا إلى رثائه إنّما هو نوع من التّكفير عن الذنب لأنّه هجاه ببيت

---

(11) ثمّة ما يدعو إلى الشكّ في مقطوعتين من مقطوعات جرير (الديوان، 535، 407) فالمقطوعة الأولى مختلفة في الظروف التي قيلت فيها، فالهجاء الذي سبق الرثاء حصل بحضرة المهاجر بن عبد الله الكلابي والي اليمامة والبحرين (الأصبهاني، الأغاني، 8 : 93) وقد حدث في رواية أخرى وجرير في مجلس بفناء داره بحجر. (الأصبهاني، الأغاني، 21 : 391) مع اختلاف تام في أبيات الرثاء، ومع الملاحظ أنّ الذي نسب الأبيات الثلاثة المشكوك في صحة نسبتها هو «من آل الخطفي» (الأصبهاني، الأغاني، 21 : 392) وهي لا تضمّ إلاّ سبعة أبيات بينما تشتمل في الديوان على أربعة عشر بيتا (الديوان، 535). وزيادة على ذلك ورد بيتان لجرير في رثاء الفرزدق (الديوان، 88) أعقبا بالتعليق التالي : «وقد زاد الناس في بيتي جرير هذين أبياتا أخر ولم يقل غيرهما وإنّما أضيف إلى ما قاله» (الأصبهاني، الأغاني، 8 : 94).

(12) إذا أردنا مقارنة نصيب الرثاء عند جرير بما هو عند منافسيه الأخطل والفرزدق وجدنا نسبة من أشعارهم على النحو التالي :

الشّاعر	ما يعادل	نسبة الرّثاء من سائر الأشعار
الفرزدق	59 بيتا لكلّ ألف بيت تقريبا	0,0589453
جرير	17 بيتا لكلّ ألف بيت تقريبا	0,0177571
الأخطل	بيتا ونصفا لكلّ ألف بيت تقريبا	0,0015829

فالأخطل حسب ما يظهر من سيرته وكما يتجلّى من ديوانه لم يلتفت إلى الرثاء ولا أنشأ فيه سوى تلك المقطوعة القصيرة التي قالها في يزيد بن معاوية بن أبي سفيان والتي لا تتجاوز أربعة أبيات (الديوان، 38).
والواقع أنّ المرء لا يجد في المصادر مادّة إخبارية تعلّل هذا الأمر ولا إشارة ولو عابرة ترده إلى مردّ معلوم .أمّا رثاؤه ليزيد فغير غريب إلى حدّ ما لأنّه دعاه إلى هجاء الأنصار ووعده بالحماية ومنعه من النعمان بن بشير الأنصاري إذ شكاه إلى معاوية (الأصبهاني، الأغاني، 16:43 - 45).
أمّا الفرزدق فعدد مراثيه 44 وتربو على مراثي جرير بما يقرب من ثلاثة أضعاف ونصف، وبما يلاحظ أنّ الفرزدق كان ينشىء في المرثيّ الواحد أكثر من قصيدة أو مقطوعة، وكان إلى ذلك يطيل مراثيه نسبيّا حتى إنّ المرثية تبلغ أحيانا 45 بيتا .

من الشّعر [13] بعد أن مات، وقد لامه على ذلك بعض من كان بحضرته [14] حتّى قال : [الطويل] :

فَلاَ حَمَلَتْ بَعْدَ الْفَرَزْدَقِ حُرَّةٌ   وَلا ذَاتُ حَمْلٍ مِنْ نِفَاسٍ تَعَلَّتِ
هُوَ الْوَافِدُ الَمجْبُورِ وَالْحَامِلُ الَّذي   إِذَا النَّعْلُ يَوْمًا بِالْعَشِيرَةِ زَلَّتِ [15]

وقد ارتبط ببعضهم برباط الولاء السياسي مثلما هو شأن عبد العزيز بن الوليد والوليد بن عبد الملك وعمر بن عبد العزيز وغيرهم.

أمّا الصّنف الثالث من هؤلاء فهو صنف تربطه بالشّاعر صلة دمويّة وعلاقة عاطفيّة متينة منهم أخواه عمرو وحكيم وابنه سوادة وزوجته خالدة.

والمقطوعات الرثائيّة - سواء أقصرت أم طالت بعض الطول - ثنائيّة البناء تعتمد عنصرين أساسيّين هما التفجّع والتأبين يردان منفصلين حينا متّصلين أحيانا، «ويقدّم أحدهما على الآخر دون حرج» [16].

يقول الشّاعر راثيا الوليد بن عبد الملك [البسيط] :

يَا عَيْنُ جُودِي بِدَمْعٍ هَاجَهُ الذِّكَرُ   فَمَا لِدَمْعِكَ بَعْدَ الْيَوْمِ مُدَّخَرُ
إِنَّ الْخَلِيفَةَ قَدْ وَارَى شَمَائِلَهُ   غَبْرَاءُ مَلْحُودَةٌ فِي جُولِهَا زَوَرُ [17]

---

(13) قال جرير :

مات الفرزدق بعد ما جدّعته   ليت الفرزدق كان عاش قليلا

(الأغاني، 8 :93، 21 :391) ويبدو أنّه ندم لوقته حين آخذه مجالسة فأحب الشاعر أن يتدارك ما بدر منه فقال لمخاطبه : «إنّ رأى الأمير أن يكتمها عليّ فإنّها سوأة » (الأصبهاني، الأغاني، 8 : 93).

(14) هو المهاجر بن عبد الله الكلابي والي اليمامة والبحرين، وقد أخذ على جرير هجاءه لميت فقال بعد أن سمع قول الشاعر : بئس لعمر الله ما قلت في ابن عمّك، أتهجو ميتا ؟. أما والله لو رثيته لكنت أكرم العرب واشعرها .الأصبهاني، الأغاني، 8 : 93).

(15) الأصبهاني : الأغاني، 8 : 93).

(16) محمد عبد السلام،المرثية في الجاهلية وصدر الإسلام، الدرس الثالث ص 7.

(17) الديوان، 296.

ويقول في رثاء سوادة بن كلاب القشيري [الكامل]

مَنْ ذَا تُحَمِّلُ حَاجَةً نَزَلَتْ بِنَا بَعْدَ الأَغَرِّ سَوَادَةَ بْنِ كِلَابِ
زِينُ الْمَجَالِسِ وَالْفَوَارِسِ وَالَّذِي بُنِيَتْ عَلَيْهِ مَكَارِمُ الأَحْسَابِ [18]

ومن المقطوعات ما يذكر بالندبة بما هي أنشودة النّواح ويظهر ذلك في استحضار الشّاعر لمشهد النّواح فيخاطب النّائحة الأصليّة بقوله [الكامل]:

بَحْرِيَّ قُومِي هَيِّجِي الأَحْزَانَا وَاسْتَعْجِلَنَّ بِدَمْعِكِ الأَرْنَانَا [19]

وبحريّة هذه (وقد جاء اسمها مرخّما) هي امرأة المرثيّ مالك بن مسمع [20] «وقد كان يقام للنّدب حفل تجتمع فيه نساء الحيّ حول النّادبة التي كانت أوّل الأمر أمّ الميّت أو ابنته أو أخته ثمّ صارت في ما بعد نائحة محترفة وكانت النساء يردّدن في ذلك الحفل عبارات التفجّع بينما كانت النّائحة تعدّد خصال الميت وتبيّن جسامة الفقدان مثيرة بذلك حزن الحاضرات» [21].

كما يظهر أثر النّدبة في التردّد الدّوريّ لعدد من عبارات التفجّع التي تتخلّل تعديد النّائحة لخصال الميْت والتي تقوم في ترجيعها مقام اللازمة إذ تردّدها النّسوة الحاضرات وقد أثارتهنّ جسامة الفقدان. ومثال ذلك ما يفتتح به الشّاعر رثاءه لعقبة بن عمار إذ يقول [البسيط]:

---

(18) الديوان، 50.

(19) الديوان، 582.

(20) هو مالك بن مسمع بن شيبان بن شهاب بن جحدر، ابو غسّان الربعي، سيّد ربيعة في زمانه وكان مقدّما رئيسا (توفي سنة 73هـ/692 م) أنظر الأغاني : 8:408 - 409، 11:284، 10:90، 285، 346، 345، 22:341. وانظر أيضا النقائض : 1091، 749. وانظر كذلك الأعلام 5:265.

(21) محمد عبد السلام،المرثية في الجاهلية وصدر الإسلام، الدرس الثالث، ص ص7 - 8.

يَا عُقْبَ لاَ عُقْبَ لِي فِي الْبَيْتِ أَسْمَعُـهُ
مِنْ لِلأَرَامِـلِ وَالأَضْيَـافِ وَالْجَارِ [22]

ثمّ يعيد الشّاعر صدر البيت الأول فيورده في موقعه في البيت الخامس ويكرّره بنصّه تقريبا ويقول [البسيط] :

يَا عُقْبَ لاَ عُقْبَ لِي فِي الْيَوْمِ أَسْمَعُـهُ
إِلاَّ ثَـوِيَّـــةُ رَمْـسٍ بَيْـــنَ أَحْجَـارِ [23]

ومن معاني التفجّع وأكثرها تواترا البكاء بمختلف تعابيره المبرزة للأسى النّاجم عن الشّعور بالفقدان. يقول الشّاعر في رثاء ابنه سوادة وقد هلك بالشام [البسيط] :

إِلاَّ تَكُـنْ لَكَ بِالدَّيْرَيْـنِ بَـاكِيَـةٌ   فَرُبَّ بَـاكِيَةٍ بِالرَّمْلِ مِعْـوَالِ [24]

ويقول في رثاء المرّار بن عبد الرحمان [الكامل] :

وَأَقُولُ مِنْ جَزَعٍ وَقَدْ فُتْنَـا بِـهِ   وَدُمُوعُ عَيْنِـي فِي الـرِّدَاءِ غِـزَارُ
لِلدَّافِنِـينَ أَخَـا الْمَكَـارِمِ وَالنَّـدَى   لِلَّهِ مَـا ضَمِنَتْ بِكَ الأَحْجَـارُ [25]

ويقول في رثاء قيس بن ضرار [الطويل] :

وَبَاكِيَةٍ مِنْ نَأْيِ قَيْسٍ وَقَـدْ نَـأَتْ   بِقَيْسٍ نَـوًى بَيْـنٍ طَوِيـلٍ بِعَادُهَـا
أَظُنُّ انْهِلاَلَ الدَّمْعِ لَيْسَ بِمُنْتَـهٍ   عَنِ الْعَيْنِ حَتَّى يَضْمَحِلَّ سَوَادُهَا [26]

تلك مظاهر من البكاء يأتي بعضها مجرّدا وبعضها الآخر مجسّما، ومن بين الأساليب التي اعتمدها جرير لتجسيم مدى حسرة الباكية

(22) الديوان، 236.
(23) الديوان، 237.
(24) الديوان، 431.
(25) الديوان، 215.
(26) الديوان، 115.

التّشبيه، فقد استحضر عند رثائه لابنه صورة الناقة العجول وهي تردّد حنينها تصويتا ووجدا، يقول [البسيط] :

إلاّ تَكُنْ لَكَ بِالدَّيْرَيْنِ بَاكِيَةٌ   فَرُبَّ بَاكِيَةٍ بِالرَّمْلِ مِعْوَالِ
كَأُمِّ بَوٍّ عَجُولٍ عِنْدَ مَعْهَدِهِ   حَنَّتْ إِلَى جِلْدٍ مِنْهُ وَأَوْصَالِ
تَرْتَعُ مَا نَسِيَتْ حَتَّى إِذَا ذَكَرَتْ   رَدَّتْ هَمَاهِمَ حَرَّى الْجَوْفِ مِثْكَالِ
زِدْنَا عَلَى وَجْدِهَا وَجْدًا وَإِنْ رَجَعَتْ   فِي الْقَلْبِ مِنْهَا خُطُوبٌ ذَاتُ بَلْبَالِ(27)

والواقع أنّ هذه الصورة متواترة في المراثي، وهي تذكّر - إلى حدّ ما - بتلك الصورة المستوحاة من حياة البداوة كما جاءت على لسان متمّم بن نويره وهو يرثي أخاه مالكا (28)، غير أنّها تذكّر تذكيرا يلفت الانتباه بما جاءت به الخنساء في بكاء أخيها صخر إذ تقول [البسيط] :

وَمَا عَجُولٌ عَلَى بَوٍّ تُطِيفُ بِهِ   لَهَا حَنِينَانِ إِعْلاَنٌ وَإِسْرَارُ
تَرْتَعُ مَا غَفَلَتْ حَتَّى إِذَا ادَّكَرَتْ   فَإِنَّمَا هِيَ إِقْبَالٌ وَإِدْبَارُ
لاَ تَسْمَنُ الدَّهْرَ فِي أَرْضٍ وَإِنْ رَتَعَتْ   فَإِنَّمَا هِيَ تَحْنَانٌ وَتَسْجَارُ
يَوْمًا بِأَوْجَدَ مِنِّي يَوْمَ فَارَقَنِي   صَخْرٌ وَلِلدَّهْرِ إِحْلاَءٌ وَإِمْرَارُ(29)

ولعلّ أبسط مقارنة بين المقطوعتين المتقدّمتين تظهر بجلاء أنّ جريرا أخذ بهذه الصورة المستوحاة من حياة البادية - وقد ألفاها بليغة مؤثّرة - فاقتفى أثر الخنساء اقتفاء أليفا لا في الصّورة فحسب بل في مجمل معانيها وحتّى في تدرّجها مرحلة بعد مرحلة.

---

(27) الديوان، 431.

(28) يقول متمّم باكيا أخاه :

وما وجد أظآر روائم   راب مجرّا من حوار ومصرعا
فذكّرن ذا البثّ الحزين   إذا حنّت الأولى سجعن لها معا
إذا شارف منهنّ حنّت ورجّعت   من الليل ابكى شجوها البرك أجمعا
بأوجد منّي يوم فارقت مالكا   وقام به الناعي الرفيع فأسمعا

(جمهرة أشعار العرب، 268).

(29) الخنساء، الديوان، 381 - 385.

ولا يلبث الشّاعر أن يبرز - إلى جانب البكاء المعبّر عن الحسرة والأسى - معنى آخر من معاني التّفجّع ألا وهو الأرق يلازم الباكين ويحملهم على السّهر. يقول جرير وهو يرثي عبد العزيز بن الوليد [الوافر] :

نَعَوْا عَبْدَ الْعَزِيزِ فَقُلْتَ هَذَا جَلِيلُ الرُّزْءِ وَالْحَدَثُ الْكَبِيرُ
فَبِتْنَا لاَ نَقَرُّ بِطَعْمِ نَوْمٍ وَلاَ لَيْلٌ نُكَابِدُهُ قَصِيرُ (30)

وإذا كان الحزن غصصا في النفس تذيب الفؤاد ودمعات بالعين تجريها الذّكرى فإنّ ضرورة الظّهور في مظهر التّماسك والصّمود لأحداث الدّهر تقتضي الصبر والجلد والتجمّل باعتبارها مظاهر من السّلوك الذي يرضاه المجتمع. على أنّ المصاب الجلل يجعل من ذلك أمرا لا يكاد يطاق. يقول جرير في هاتين الحالتين المتناقضتين وقد عرضتا لأهل الوليد بن عبد الملك حين توفيّ [الوافر] :

وَكُلُّ بَنِي الْوَلِيدِ أَسَرَّ حُزْنًا وَكُلُّ الْقَوْمِ مُحْتَسِبٌ صَبُورُ
وَكَيْفَ الصَّبْرُ إِذْ نَظَرُوا إِلَيْهِ يُرَدُّ عَلَى سَقَائِفِهِ الْحَفِيرُ (31)

ولئن كانت معاني التفجّع ماثلة في المقطوعات المدروسة فإنّ معاني التأبين تتبوّأ المقام الأوّل وتشغل الفضاء الأوسع (32)، ولا غرابة «فالرثاء كسائر أغراض الشّعر العربي القديم يندرج ضمن أدب المفاخرة، وهو أدب يقصد إلى تصوير واقع الإنسان في أبهى مظهر ويضفي على ما ينتسب إلى المتحدّث [عنه] صفات الكمال الدّاعية إلى الإعجاب

---

(30) الديوان، 225 - 226.

(31) الديوان، 226.

(32) تبلغ معاني التأبين نسبة 55,85 % وتبلغ معاني التفجّع نسبة 42,34 %. أما معاني التأسّي فلا تتجاوز 1,80 % . ويلاحظ أنّ عملية تصنيف معاني الرثاء يسيرة في الجملة لكنها تعسر شيئا مّا في عدد من المواطن نتيجة لتداخل المعاني وتشابكها، وقد اعتبرنا في مثل هذه الحالات جانب الغلبة أو الرجحان.

والتّقدير» [33] لا سيما أنّ الإحساس بالفقد لا يقتصر على الباكي أو الراثي بل يمتدّ الشّعور بالفراغ إلى سائر عناصر المجتمع، ومن شأن التمجيد أن يظهر الدّور الهامّ الّذي كان يقوم به الفقيد في المحيط الذي يتحسّر عليه وقد تعطّلت المهامّ الاجتماعيّة الجسيمة التي كان ينهض بها.

وفي هذا المجال تظهر مجهودات الشّاعر وهو يحاول أن يلائم معانيه لشخصيّات المرثّيين فلا هو مقصّر يغمطهم حقوقهم الواجبة ولا هو مغال يخلع عليهم ما لا يناسبهم من الحلل الفضفاضة التي لا تزينهم بل تشينهم بما يظهر عليها من مبالغات مبتذلة. فإذا كان المرثيّ قائدا أو سيّدا أبّنه جرير بالتقدّم في الشّجاعة والانفراد بحماية الثّغور وتجلية المآزق وتفريج الكروب. يقول في رثاء عروة بن أوس [الوافر] :

وَثَغْرٍ قَدْ شَهِدْتَ فَلَمْ تُضِعْهُ ... وَلَوْلاَ مَا شَهِدْتَ لَكَانَ ضَاعَا
وَكَمْ مِنْ مَأْزِقٍ جَلَّيْتَ عَنْهُ ... إِذَا كَانَ الرِّجَالُ بِهِ رَعَاعَا [34]

وإذا كان المرثيّ رئيسا قد اجتمعت على رئاسته القبائل المتقاربة والمتناحرة [35] أبرز علوّ شأنه ومدى رفعته وسطوته وأيّد كلّ ذلك بمآثره التاريخيّة وقد هزم الأعداء السياسيّين عسكريّا يقول الشّاعر في رثاء مالك بن مسمع الرّبعي ويذكّر بقمعه لثورة عبد الله بن الزّبير [الكامل] :

وَلَقَدْ تَوَاضَعَ مَنْ بِحَضْرَةِ مَالِكٍ ... مَا بَيْنَ مِصْرَ إِلَى قُصُورِ عُمَانَا
قَالَتْ رَبِيعَةُ إِذْ تُوُفِّيَ مَالِكٌ ... لاَ رُزْءَ أَكْبَرُ مِنْ أَبِي غَسَّانَا
وَلَقَدْ تَركْتَ بَنِي الزُّبَيْرِ بِمَأْزِقٍ ... لاَ طَاعَةً تَبِعُوا وَلاَ سُلْطَانَا [36]

(33) محمد عبد السلام، المرثية في الجاهلية وصدر الإسلام، الدرس السادس، ص 19.

(34) الديوان : 359.

(35) وممّا يبرز ذلك أنّ النّاس من تميم والأزد وربيعة كانوا يفزعون إليه ويستغيثون به من الأمراء وأصحاب السلطان في عهد بني أميّة .وكانت ربيعة مجتمعة عليه كاجتماعها على كليب في حياته. (الأصبهاني، الأغاني، 22 : 341).

(36) الديوان : 582.

وقد يعمد الشّاعر إلى تصوير بعض مشاهد الحرب فيجسّمها تجسيما تفصيليّا ملموسا ويقول راثيا الصمّة بن عبد الله القشيري [الطويل] :

لَنعمَ الْفتَى وَالخَيْلُ تَنْحطُ في الْقنَا ... نَعَى ابْنُ زِيَادٍ لِلْعُقَيْليّ طَارِقِ
فَيَا صمَّ منْ لِلْخَيْلِ تَنْحطُ في الْقَنَا ... وَيَا صمَّ مَنْ لِلْمُنْدِيَاتِ الطَّوَارِقِ
وَقَدْ كَانَ مقْدَامًا عَلَى حَارَةِ الْوَغَى ... وَلوجًا إذَا مَا هيبَ بَابُ السُّرَادِقِ
رَأَيْتُ جيَادَ الخَيْلِ بَعْدَكَ عُرِّيَتْ ... وَحَلَّتْ رِحَالُ الْيَعْمَلاَتِ الْمحَانِقِ[37]

وقد تتجلّى السّيادة والرّيادة فضلا عمّا تقدّم في أن يكون المرثيّ مقدّما في الحرب قاتلا للفوارس زائنا للمجالس قائدا للوفود رائدا لأبواب السّلاطين إذا اشتدت السنوات على القوم يقيل عثراتهم ويأخذ بأيديهم، يقول وهو يرثي شريك بن عصيمة الكليبي [الطويل] :

إذَا ذَكَرَتْ نَفْسِي شَرِيكًا تَقَطَّعَتْ ... عَلَى مَضْرَحِيٍّ لِلْمَقَامَةِ رَائِسِ
وَكَانَ أخَا الْمَوْلَى إذَا خَافَ عَثْرَةً ... شَرِيكٌ وَخَصْمَ الأَصْيَدِ الْمُتَشَاوِسِ
فَمَا كَانَ أَبْلاَنَا منِ الدَّهْرِ نَبْوَةً ... لَدَى الْبَابِ أَوْ عَضَّ السِّنِينَ الأَحَامِسِ
لَقَدْ غَادَرُوا بِالْعِيصِ عِلْقَ مَضِنَّةٍ ... وَلَمْ تَرَ عَيْنِي مِثْلَهُ عِلْقَ لاَبِسِ
وَقَالُوا أَلاَ تَبْكِي تَمِيمٌ أَخَاهُمُ ... أَبَا الصَّلْتِ زَيْنَ الْوَفْدِ سَمَّ الْفَوَارِسِ[38]

ويظهر من هذه المقطوعة وممّا سيليها أنّ البكاء لا يمكن أن يقتصر على الباكي من الأهل بل يتعدّاه إلى غيره، وهنا يبرز جرير على عادة شعراء المراثي مفهوم الفقدان ويجسّمه ويضخّمه ليخرجه من مقامه الذّاتي المحدود ويحلّه محلّه الموضوعي ويكسبه بعده الأوفى المناسب لشخصيّة الفقيد، وهنا يحمل الشّاعر هموم المجموعة وينطق بألسنتهم ويعبّر عن أساهم وإحساسهم بجسامة الفقد ويبكي لهم ويُبكيهم خاصّة عندما يذكّر بوظائف المرثيّ الاجتماعيّة، هذه الوظائف التي توقّفت فجأة

---

(37) الديوان : 401.

(38) الديوان : 326 - 327.

وتعطّلت بغتة، وفضلا عن ذلك تتّسع دائرة الفاقدين للمرثيّ نظرا لما جلّ من أعماله وما دقّ من أفعاله وما يناسبها من الخصال كالفروسيّة والقتال وسداد الرأي وبعد النّظر زيادة على كونه يحمي الجار ويقري الضّيوف ويغيث المستضعفين من أرامل وأيتام ومحتاجين ومدفّعين تنكّر لهم أقاربهم إلى غير ذلك من الصّفات المجسّمة لخصال السيّد الجديد بهذه التسمية وما ترمز إليه من خطّة اجتماعيّة خطيرة. يقول جرير في رثاء عقبة بن عمار [البسيط] :

يَا عُقْبَ لاَ عُقْبَ لِي فِي الْبَيْتِ أَسْمَعُهُ مَـنْ لِلْأَرَامِلِ وَالأَضْيَافِ وَالْجَارِ
أَمْ مَنْ لِبَابٍ إِذَا مَا اشْتَدَّ حَاجِبُهُ أَمْ مَنْ لِخَصْمٍ بَعِيدِ السَّأْوِ خَطَّارِ
أَمْ مَنْ يَقُومُ بِفَارُوقٍ إِذَا اخْتَلَفَتْ غَيَاطِلُ الشَّكِّ مِنْ وِرْدٍ وَإِصْدَارِ
أَمْ لِلْقَنَاةِ إِذَا مَا عَيَّ قَائِلُهَا أَمْ لِلْأَعِنَّةِ يَا عُقْبَ بْنَ عَمَّارِ [39]

ويظهر من مجمل ما تقدّم أنّ التأبين يدور حول صفات تجسّم صورة السيّد التي لا تختلف كثيرا في عموم معانيها عن مراثي شعراء الجاهليّة، فشريك بن عصيمة تبكيه تميم وعطيّة بن جعال فقدته غدانه فلم يعد لها من يعدّها «للعلى والخير» [40]. ومجمل هذه الصفات تنطبق على عدد من المرثيّين كقيس بن ضرار [41] والمرّار بن عبد الرّحمان [42] والفرزدق [43] نفسه.

وإذا نظر المرء إلى الخصال المنسوبة إلى المرثيّين ألفى جريرا يسير على سنّة الشعراء المألوفة في هذا الغرض فالخلال تتمثّل عادة في

(39) الديوان : 236 - 237.

(40) وقال يرثي عطيّة بن جعال الغداني :

من ذا يعدّ بني غدانة للعلى والخير بعد عطيّة بن جعال
كان المماجّ في الحريّة بعدما القى الشتاء أصرّة الأشوال

(الديوان، 434)

(41) الديوان : 115 - 116.

(42) الديوان : 215 - 216.

(43) الديوان : 88.

«الفضائل الأربع التي هي العقل والشجاعة والسخاء والعفّة» [44] يبرز منها ما يراه مناسبا لمقتضى الحال ولشخصيّة الميت. غير أنّ تطوّر الظروف يقتضي أحيانا غير ذلك من الفضائل المناسبة، وهنا نجد الشاعر يلائم غرضه للمقام ويواكب المستجدّات فيكيّف شعره ويضفي عليه صبغة إسلاميّة بارزة، فعندما يتعلّق الأمر مثلا ببكاء خليفة من نجار عمر بن عبد العزيز يقول الشاعر [البسيط] :

يَا خَيْرَ مَنْ حَجَّ بَيْتَ اللهِ وَاعْتَمَرَا ... تَنْعَى النُّعَاةُ أَمِيرَ المُؤْمِنِينَ لَنَا
وَقُمْتَ فِيهِ بِأَمْرِ اللهِ يَاعُمَرَا ... حُمِّلْتَ أَمْرًا عَظِيمًا فَاصْطَبَرْتَ لَهُ
تَبْكِي عَلَيْكَ نُجُومَ اللَّيْلِ وَالْقَمَرَا [45] ... فَالشَّمْسُ كَاسِفَةٌ لَيْسَتْ بِطَالِعَةٍ

هكذا أصبحت المعاني دينيّة في مجملها ومفصّلها، فلم يعد الثناء على الفقيد بسبب فتوّته أو سيادته أو إغاثته الفقراء والملهوثين والضعفاء أو فكّه الأسرى أو تحمّله الديات بل أضحى الفضل فضل التقوى والقيام بما يقتضيه الدين من إمارة للمؤمنين وما تتطلّبه الشريعة من تنفيذ ما أمر الله به وتحمّل المسؤوليّات العظام في جلد واصطبار.

ذلك مؤدّى البيتين الأوّل والثاني، وقد انطبعت فيهما العبارة الشعريّة «بتعاليم الإسلام ومفاهيمه» [46] أمّا في البيت الثالث فيعود الشاعر إلى بعض السنن المألوفة في هذا الباب كـ «الاستعظام» [47] الذي يناسب فقد «الملوك والرؤساء الجلّة» [48] وكأنّ البيت يذكّر إلى حدّ ما - في بعض

(44) قدامة بن جعفر، نقد الشعر، 51.
(45) الديوان، 304.
(46) محمد عبد السلام،المرثية في الجاهلية وصدر الإسلام، الدرس الثاني عشر ص 44.
(47) ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، 2 : 805.
(48) ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، 2 : 805.

جوانبه - برثاء النابغة الذبياني لحصن بن حذيفة بن بدر (49) أو رثاء فاطمة الزهراء رضي الله عنها للرسول صلى الله عليه وسلّم (50).

على أنّ ما بدا لنا فيه نوع من الجدّة والطرافة - وإن كانتا جزئيّتين إلى حدّما - ما خصّ به أهل السّلطة السياسيّة سواء أكان المرثيّ أميرا أم خليفة. فلم يجعل للواحد منهم صفات سيّد القبيلة رغم شرف تلك الصّفات ونبلها، بل ارتاد لمرثيّيه فضلا عن البعد الاجتماعي بعدا آخر يكون أجلّ وأخطر وأوسع أفقا، فلم يعد البكاء مقصورا على الأهل والعشيرة والقبيلة بل امتدّ إلى سائر الأقاليم، فعبد العزيز قد بكاه إخوته وبناته والقوم كلّهم، ولكن بكاه أيضا أهل الأقاليم كنجد والغور والشام والعراق والبلاد عامّة، لكن الدّائرة لم تتّسع للبعد الاجتماعي فحسب بل اتخذت شيئا فشيئا بعدا كونيّا إن صحّ التعبير. فقد أظلمت البلاد لمصرعه وزلزلت القصور وهدّت الأرض ومادت الجبال ونزحت البحور وغاب القمر، وفي ذلك كما لا يخفى إعلاء لشأن المؤبّن لا سيما أنّ المظاهر الطّارئة على مختلف عناصر الطبيعة والكون كأنّما تنذر بيوم القيامة يقول الشّاعر [الوافر] :

فَهَدَّ الأَرْضَ مَصْرَعُهُ فَمَادَتْ ... رَوَاسِيهَا وَنُضِّبَتْ الْبُحُورُ
وَأَظْلَمَتِ الْبِلاَدُ عَلَيْهِ حُزْنًا ... وَقُلْتُ : أَفَارَقَ الْقَمَرُ الْمُنِيرُ
وَكُلُّ بَنِي الْوَلِيدِ أَسَرَّ حُزْنًا ... وَكُلُّ الْقَوْمِ مُحْتَسِبٌ صَبُورُ
وَكَيْفَ الصَّبْرُ إِذْ نَظَرُوا إِلَيْهِ ... يُرَدُّ عَلَى سَقَائِفِهِ الْحَفِيرُ
بَكَى أَهْلُ الْعِرَاقِ وَأَهْلُ نَجْدِ ... عَلَى عَبْدِ الْعَزِيزِ وَمَنْ يَغُورُ
وَأَهْلُ الشَّامِ قَدْ وَجَدُوا عَلَيْهِ ... وَأَحْزَنَهُمْ وَزَلْزَلَتْ الْقُصُورُ (51)

---

(49) يقولون حصن ثمّ تأبى نفوسهم ... وكيف بحصن والجبلل جنوح
ولم تلفظ الموتى القبور ولم تزل ... نجوم السماء والأديم صحيح
(ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، 2 : 805).

(50) اغبرّ آفاق السماء وكوّرت ... شمس النهار وأظلم العصران
فالأرض من بعد النبيّ كئيبة ... أسفا عليه كثيرة الرجفان
(ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، 2 : 816).

(51) الديوان : 226.

على أنّ ما يلفت الانتباه أكثر هو رثاء الشاعر لأهله الأقربين مثل أخويه وابنه وزوجه.

قال جرير يبكي أخويه حكيما وعمرا [الطويل] :

خَلِيلَيَّ كَمْ مِنْ زَفْرَةٍ قَدْ رَدَدْتُهَا وَمِنْ ظُلْمَةٍ وَارَتْ عَلَيَّ ضُحَى حَجْرَا
إِذَا مَا دَعَا قَوْمٌ عَلَيَّ أَخَاهُمُ دَعَوْتُ فَلَمْ أَسْمَعْ حَكِيمًا وَلَا عَمْرًا[52]

بذلك عبّر الشاعر عن آلامه المتجدّدة تجدد الزفرات الحرّى المرسلة و التي لا يدركها الإحصاء ولا تعرف حدودا تنتهي إليها. وزاد على ذلك بأن عمد إلى المجال الشعوري يكثّفه فأخرج نفسه في صورة فرد مفرد يشكو الوحدة زمن الشدّة في محيط بشري مجتمع على معاداته متأهّب للفتك به. يستصرخ أخويه المفقودين ولا من مغيث ويدعو دعاء الاستنجاد ولا من مجيب.

ولئن تعادلت في هذه المرثية معاني النّدبة والتأبين فإنّ التفجّع طغى طغيانا بيّنا في المرثيتين الأخريين خلافا لسائر مراثي الشاعر[53]. وقد فطن القدامى لتميّز المرثيتين المتعلّقتين بسوادة وخالدة واعتبروهما من ضروب الشّعر التي يحسنها جرير دون غيره من مجايليه[54] وقدّموا الأدلّة على نفاقها، من ذلك أنّ ابن سلاّم الجمحي قال لبشّار بن

(52) الديوان : 222.

(53) النسبة العامة 42,99 % لمعاني التفجع مقابل 55,14 % لمعاني التأبين . أمّا توزع المعاني في المراثي الثلاث فيوضحها الجدول التالي :

المرثيّون	معاني التفجع	معاني التأبين	معاني التأسي
عمرو وحكيم	% 50	% 50	
سوادة	% 72.22	% 27.22	
خالدة	% 62.5	% 33.33	% 4.16

(54) الأصبهاني، الأغاني، 8 : 12.

برد : «وأي شيء لجرير من المراثي إلاّ تلك التي رثى بها امرأته» [55]
فأنشده لجرير يرثي ابنه سوادة [56].

يقول الشاعر [البسيط] :

قَالُوا نَصِيبَكَ مِنْ أَجْرٍ فَقُلْتُ لَهُمْ مَنْ لِلْعَرِينِ إِذَا فَارَقْتُ أَشْبَالِي
لَكِنْ سَوَادَةُ يَجْلُو مُقْلَتَيْ لَحِمٍ بَازٍ يُصَرْصِرُ فَوْقَ الْمَرْقَبِ الْعَالِي
قَدْ كُنْتُ أَعْرِفُهُ مِنِّي إِذَا غَلِقَتْ رُهُنُ الْجِيَادِ وَمَدَّ الْغَايَةَ الْغَالِي
إلاَّ تَكُنْ لَكَ بِالدَّيْرَيْنِ بَاكِيَةٌ فَرُبَّ بَاكِيَةٍ بِالرَّمْلِ مِعْوَالِ
كَأُمِّ بَوٍّ عَجُولٍ عِنْدَ مَعْهَدِهِ حَنَّتْ إِلَى جِلْدٍ مِنْهُ وَأَوْصَالِ
تَرْتَعُ مَا نَسِيَتْ حَتَّى إِذَا ذَكَرَتْ رَدَّتْ هَمَاهِمَ حَرَّى الْجَوْفِ مِثْكَالِ
زِدْنَا عَلَى وَجْدِهَا وَجْدًا وَإِنْ رَجَعَتْ فِي الْقَلْبِ مِنْهَا خُطُوبٌ ذَاتُ بَلْبَالِ
فَارَقْتَنِي حِينَ كَفَّ الدَّهْرُ مِنْ بَصَرِي وَحِينَ صِرْتُ كَعَظْمِ الرِّمَّةِ الْبَالِي
إِنَّ الثَّوِيَّ بِذِي الزَّيْتُونِ فَاحْتَسِبِي قَدْ أَسْرَعَ الْيَوْمَ فِي عَقْلِي وَفِي حَالِي

993

هذه المرثية وإن قدّم القدامى الأدلّة على سيرورتها إلاّ أنّهم لم يعلّلوا ذلك ولا بيّنوا مظاهر الجودة ولا أوضحوا مكامن التأثير.

ويبدو أنّ استحسانهم لها راجع إلى طغيان جانب التفجّع وما له من أثر في إثارة المشاعر وهياج الأشجان كما هو عائد إلى تلقائيّة الشعور وعفويّة التعبير بما لهما من دور حاسم في تقوية التأثير العاطفيّ. فالشاعر كثّف وظيفة اللّغة التّأثيريّة عندما جمع الفقد وجسامته إلى الكبرة وأهوالها وكأنّه في مثل هذا السياق وهو يشكو الدّهر وما فعل به والشيخوخة ومظاهرها الأليمة والدنيا وقد أظلمت، أضحى - بصورة أو بأخرى - يرثي نفسه وذلك خاصّة حين يقول [البسيط] :

فَارَقْتَنِي حِينَ كَفَّ الدَّهْرُ مِنْ بَصَرِي وَحِينَ صِرْتُ كَعَظْمِ الرِّمَّةِ الْبَالِي
إِنَّ الثَّوِيَّ بِذِي الزَّيْتُونِ فَاحْتَسِبِي قَدْ أَسْرَعَ الْيَوْمَ فِي عَقْلِي وَفِي حَالِي

993

---

(55) الأصبهاني، الأغاني، 8 : 12 - 13.
(56) الأصبهاني، الأغاني، 8 : 13.

ومن بين الأدلّة التي يوردها القدامى على مكانة شعر الشّاعر في هذا الغرض قول بشّار لابن سلاّم : «ولقد ماتت النوار فقاموا ينوحون عليها بشعر جرير» (57). وهم مجمعون على استحسان ما أنشأه جرير في رثاء زوجته خالدة (58) وهو عبارة عن قصيدة مطوّلة (59).

ولا يخفى ما في هذه القصيدة من مواقف مؤثّرة وصور أخّاذة، فقد أطلق الشاعر العنان لقلبه وتركه يعبّر عن لوعته و أساه لفقد زوجته وهي رفيقته الوفيّة وأمّ أبنائه العطوف. وقد جعل يعدّد فضائلها من جمال وعفّة ووقار ويتذكّر جوانب أليفة من حياتهما اليوميّة الحميمة (60)، كما عمد الشاعر إلى أسلوبه الذكيّ في الجمع بين جسامة الفقد وهول الكبرة

(57) الأصبهاني، الأغاني، 8 : 12.

(58) (الديوان، 199 - 201)

لولا الحياء لعادني استعبار ... ولزرت قبرك والحبيب يزار
ولقد نظرت وما تمتّع نظرة ... في اللّحد حيث تمكّن المحفار
فجزاك ربّك في عشيرك نظرة ... وسقى صداك مجلجل مدرار
ولّهت قلبي إذ علتني كبرة ... وذوو التمائم من بنيك صغار
عى النجوم وقد مضت غوريّة ... عصب النّجوم كأنّهنّ صوار
نعم القرين وكنت علق مضنّة ... وارى بنعف بليّة الأحجار
عمرت مكرمة المساك وفارقت ... ما مسها صلف ولا إقتار
فسقى صدى جدث ببرقة ضاحك ... هزم اجشّ وديمة مدرار
هزم أجشّ إذا استحار ببلدة ... فكأنّما بجوانها الأنهار
متراكب زجل يضيء وميضه ... كالبلق تحت بطونها الأمهار
كانت مكرمة العشير ولم يكن ... يخشى غوائل أم حزرة جار
ولقد أراك كسيت أجمل منظر ... ومع الجمال سكينة ووقار
والريح طيّبة إذا استقبلتها ... والعرض لا دنس ولا خوّار
وإذا سريت رأيت نارك نوّرت ... وجها أغرّ يزينه الإسفار
صلّى الملائكة الذين تخيّروا ... والصّالحون عليك والأبرار
وعليك من صلوات ربّك كلّما ... نصب الحجيج ملبّدين وغاروا
يا نظرة لك يوم هاجت عبرة ... من أمّ حزرة بالنميرة دار
تحيي الرّوامس ربعها فتجدّه ... بعد البلى وتميته الأمطار
وكأنّ منزلة لها بجلاجل ... وحي الزّبور تجدّه الأحبار
لا تكثرنّ إذا جعلت تلومني ... لا يذهبنّ بحلمك الإكثار
كان الخليط هم الخليط فأصبحوا ... متبدّلين وبالدّيار ديار
لا يلبث القرناء أن يتفرّقوا ... ليل يكرّ عليهم ونهار
أفأمّ حزرة يا فرزدق عبتم ... غضب المليك عليكم القهّار
كانت إذا هجر الخليل فراشها ... خزن الحديث وعفّت الأسرار

(الديوان، 199 - 201).

(59)

(60) Mohamed Abdesselem, Le thème de la mort dans la poésie arabe : des origines à la fin du III ème/ IX ème siècle, 228

مبرزا مقوّمات الجزع مظهرا ما يتّصل بالشيخوخة من «حاجة إلى سند يفتقده الشاعر متى أودت زوجته تاركة إيّاه وأبناؤه صبية ذوو تمائم»[61]. يقول جرير [الكامل] :

وَلَّهْتِ قَلْبِـي إذْ عَلَتْنِـي كَبْـرَةٌ   وَذَوُو التَّمَائِمِ مِنْ بَنِيكِ صِغَارُ[62]

بذلك اجتمع عدم القدرة من مختلف أطرافها حتى أحاطت به، فمن قصور الطفولة المهدّدة بالضياع إلى عجز الشيخوخة وذهاب العقل. ولعلّ ذلك ما جعل ريجيس بلاشير يقول : «صدرت عن جرير في أواخر حياته صرخات عميقة أوحتها إليه أحزان الشيخوخة وترقّب الموت»[63]. ربّما كان هذا الحكم صائبا في جانب من جوانبه، لكنّ الأكيد أن استعمال جرير للكبرة - وقد أوردها في سياق الرزيّة - قد مكّنه من «إتقان فنّ من فنون الشعر اعتبره النقّاد صعبا لقلّة المعاني التي يؤبّن بها النّسوان والولدان لأنّ القدامى كانوا مغلّبين لعنصر التأبين على عنصر النّدبة ولأنّهم كانوا - لما قد يقتضيه منهم العصر والإسلام - معتبرين لعنصري التعزّي أو التعزية»[64].

وإنّ هذا المظهر الفنّي البارز - على أهميّته وجلال قدره - لا يمكن أن يحجب الجهد الذي بذله الشاعر للتجديد في نطاق هذا الغرض، فقد كان لفترة غير بعيدة من غير المعقول أن ينشئ الشّاعر قصيدة رثاء في زوج من أزواجه وإن كانت أمّ بنيه[65]، وهذه القصيدة فضلا عن المسحة

---

(61) علي الغيضاوي، الإحساس بالزمان في الشعر العربي، من الأصول حتى نهاية القرن الثاني للهجرة . 2: 331.

(62) الديوان : 199.

(63) ريجيس بلاشير، تاريخ الأدب العربي، 577.

(64) علي الغيضاوي، الإحساس بالزمان في الشعر العربي، من الأصول حتى نهاية القرن الثاني للهجرة . 2: 321.

(65) Mohamed Abdesselem, Le thème de la mort dans la poésie arabe: des origines à la fin du III ème/ IX ème siècle, 227

الإسلاميّة التي اتّسمت بها [66] وزيادة على دفق المشاعر الإنسانيّة الخالدة التي باح بها صاحبها [67]، تبيّن مدى المسيرة التي قطعت في غرض الرّثاء [68]، ذلك هو المنعرج الذي اختطّه جرير راسما نهجه على غير مثال متقدّم - في ما يظهر - فلم يعد الرّاثي يتّجه بالخطاب إلى المجتمع على وجه الاقتصار بل أضحى يلتفت إلى نفسه فيعبّر عن أحاسيسه في لهجة صادقة ولغة مؤثّرة.

ومن جهة أخرى ومن العجيب أيضا أنّه مثلما عنّ لدريد بن الصمّة أن يبتدىء مرثيته بالنسيب [69] وقد حمله الزّهو والجذل [70] عنّ لجرير

---

(66) يظهر ذلك خاصة في قوله :

صلّى الملائكة الذين تخيّروا | والصّالحون عليك والأبرار
وعليك من صلوات ربّك كلّما | نصب الحجيج ملبّدين وغاروا

(الديوان، 201)

(67) يتجلّى ذلك خاصّة في قوله زيادة على ما تقدّم في المتن :

ولقد نظرت وما تمتّع نظرة | في اللّحد حيث تمكّن المحفار

(الديوان، 199).

أو قوله :

يا نظرة لك يوم هاجت عبرة | من أمّ حزرة بالنميرة دار

(الديوان، 201).

(68) Mohamed Abdesselem, Le thème de ma mort dans la poésie arabe : des origines à la fin du III ème/ IX ème siècle, 229.

(69) يقول ابن رشيق القيرواني : «من المتعارف عند أهل اللغة أنّه ليس للعرب في الجاهلية مرثية أولها تشبيب إلاّ قصيدة دريد ابن الصمّة، وأنا أقول إنّه الواجب في الجاهليّة والإسلام، وإلى وقتنا هذا ومن بعده لأنّ الآخذ في الرثاء يجب أن يكون مشغولا عن التشبيب، بما هو فيه من الحسرة والاهتمام بالمصيبة» (العمدة في محاسن الشعر وآدابه، 2 : 813).

(70) قال ابن رشيق القيرواني في ذلك : «وإنّما تغزّل دريد بعد قتل أخيه بسنة وحين أخذ بثأره وأدرك طلبته» (العمدة في محاسن الشعر وآدابه، 2 : 813 - 814).

وقال أيضا : «وليس من عادة الشعراء أن يقدّموا قبل الرثاء نسيبا كما يصنعون ذلك في المدح والهجاء. وقال ابن الكلبي - وكان علاّمة - لا أعلم مرثية أوّلها نسيب إلاّ قصيدة دريد بن الصمّة :

أرثّ جديد الحبل من أمّ معبد | بعاقبة وأخلفت كلّ موعد

(العمدة في محاسن الشعر وآدابه، 2 : 812).

- وقد دفعه الغضب - [71] أن يتبع رثاءه هجاء يثنو به على غريمه الفرزدق فأنشأ قصيدته ذائعة الصيت التي سمّاها الجوساء [72] «لذهابها في البلاد» [73].

والحاصل أنّ مراثي جرير تضمّنت جانبين أساسيّين : ندبة فيها تفجّع ظاهر وحسرة بيّنة.

ازدادا بروزا بغياب التأسّي الذي لا يكاد يذكر ضآلة [74]، وتأبين بيّن يظهر مناقب الميت وفضائله ومكانته الاجتماعية أو الكونيّة. وقد سلك الشّاعر في مجمل مراثيه مسلكين : سبيل المحافظة الذلول اتّبعها حين تعلّق الأمر بمرثيّين تربطه بهم روابط سياسيّة أو قبليّة أو اجتماعيّة، وسبيل التجاوز الوعوث [75] اختطّها لنفسه واشتقّها لغيره عندما اتّصل الأمر بأهله الأقربين الذين تشدّه إليهم رابطة دمويّة متينة وصلة وجدانيّة حميمة.

---

(71) لمّا رثى جرير زوجته خالدة بنت سعد (وهي أمّ ابنه حزرة) أجابه الفرزدق برائيّته التي أوّلها :

أعرفت بين رويّتين وحنبل   دمنا تلوح كأنّها الأسطار

(النقائض، 2 : 866).

والتي يقول فيها عانبا رثاء جرير لزوجه :

ورثيتها وفضحتها في قبرها   ما مثل ذلك تفعل الأخيار

(النقائض، 2 : 875).

(72) قال أبو عبد الله : «ما أعرفها إلاّ الحوساء وما أعرفها بالجيم».

(73) (النقائض، 2 : 847).

(74) غاية ما يعثر عليه الدارس بيتان جاء أحدهما في رثاء المرّار بن عبد الرحمان بن أبي بكرة حيث يقول الشّاعر :

لا تبعدنّ وكلّ حيّ هالك   ولكلّ مصرع هالك مقدار

(الديوان، 215)

وجاء ثانيهما في رثاء الشاعر لزوجته خالدة حيث يقول :

لا يلبث القرناء أن يتفرّقوا   ليل يكرّ عليهم ونهار

(الديوان، 201)

(75) يقول ابن رشيق في هذا المعنى : «ومن أشدّ الرثاء صعوبة على الشاعر أن يرثي طفلا أو امرأة لضيق الكلام عليه فيهما وقلّة الصفات» (ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، 2 : 818).

المصادر والمراجع

I - باللغة العربيّة :

1 - أبو الفرج الأصبهاني، الأغاني شرحه وكتب هوامشه عبد الأمير علي مهنّا ويوسف جابر، الطبعة الثانية، بيروت، دار الكتب العلمية، 1419هـ/ 1992 م.

2 - ريجيس بلاشير، ترجمة ابراهيم الكيلاني،بيروت، دمشق، دار الفكر المعاصر، دار الفكر 1419 هـ/1998 م.

3 - الجاحظ، البيان والتبيين، حقّقه وشرحه عبد السلام محمد هارون، الطبعة الرابعة، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1365 هـ/1975 م.

4 - الجاحظ، الحيوان، حقّقه وشرحه عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثانية، القاهرة، 1389 هـ/1969م.

5 - جرير، الديوان، تحقيق محمد اسماعيل عبد الله الصاوي، دمشق، بيروت، مكتبة محمد حسين النوري، الشركة اللبنانية للكتاب، 1353 هـ / 1936م.

6 - جرير والفرزدق، النقائض (كتاب النقائض) ليدن، مطبعة بريل، 1905 .1909

7 - الخنساء، الديوان، تحقيق أنور أبو سويلم، عمّان ، دار عمار للنشر والتوزيع، 1409هـ/ 1988م.

8 - ابن رشيق القيرواني، العمدة، تحقيق محمد قرقران، الطبعة الأولى، بيروت، دار المعرفة، 1408هـ/1988 م.

9 - محمد عبد السلام، دروس (المرثية في الجاهلية وصدر الإسلام).

10 - علي الغيضاوي، الإحساس بالزمان في الشعر العربي من القرن الأول حتى نهاية القرن الثاني للهجرة، تونس، منشورات كلّيّة الآداب بمنوبة 2001.

11 - ابن قتيبة، عيون الأخبار، شرحه وضبطه وعلّق عليه ورتّب فهارسه يوسف علي طويل، بيروت، دار الكتب العلمية.

12 - قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تحقيق س.ا. بونيباكر، ليدن، مطبعة بريل 1956

13 - أبو زيد القرشي، جمهرة أشعار العرب 268، بيروت، دار بيروت للطباعة والنشر، 1398 هـ/1978م.

II - باللغة الأعجمية :

1 - Mohamed Abdesselem, Le thème de ma mort dans la poésie arabe : des origines à la fin du III ème/ IX ème siècle, Publications de l'Université de Tunis 1977.

2 - Charles Pellat, Encyclopedie de l'Islam, Seconde édition, Article Martiya.

أحمد الخصخوصي

حوليات الجامعة التونسية - عدد 2004/48 ص ص 127 - 164

من خصائص النّظام الزّمني في رواية «دار الباشا»

بقلم : سعاد نبيغ

لم يمض على صدور رواية «دار الباشا» [1] أكثر من ثمانية أعوام ومع ذلك قد استقطبت اهتمام عدد كبير من القرّاء والباحثين فتناولوا جوانب منها بالتحليل والدّرس وأصدروا مقالات كثيرة جمّة حولها منها :

(1) حسن نصر : دار الباشا، دار الجنوب للنشر تونس 1994 وقد جاءت هذه الرواية في أربعة أبواب وثمانية عشر فصلا متفاوتة الطّول تروي قصّة البطل مرتضى الشّامخ وما حفّ به من مآس ومحن.. ولئن انفتحت الرّواية على بوّابة الحاضر فهي سرعان ما ارتدّت تدريجيّا إلى الماضي السّحيق عبر ومضات سريعة متعاقبة لتعرّفنا بجوانب خفيّة من حياة مرتضى زمن الطّفولة وبداية الشّباب. فقد افترق والداه منذ أن كان جنينا في بطن أمّه وتزوّج أبوه فعاش مع أمّه حياة فقيرة لكنّها هنينة، ولمّا تزوّجت أمّه . وهو في سنّ الخامسة من عمره تقريبا . وجد نفسه مضطرّا لأن يعيش مرغما في كنف أبيه فعرف مرارة الخوف والوحدة والخضوع لأب قاس متجبّر قد «انهال عليه ضربا موجعا» منذ أن وطئت رجلاه أرض «دار الباشا» وسلّط عليه صنوفا من العذاب وأشكالا من الضّغط وأجبره على التردّد على الجامع برفقته، والمشاركة في طقوس الشعوذة والسّحر، وارتياد الكتّاب وحلقات الذّكر وتعلّم صناعة الخياطة والشّاشيّة في أيام العطل وأوقات الفراغ.. فضجّت نفس مرتضى الفتيّة تحت كلكل الظلم والقهر وأعلن التمرّد وخرج من «دار الباشا» هاربا الى الصحراء الكبرى ومنها الى مدن مختلفة من إفريقيا وأوروبا وآسيا.. غير أنّه ما لبث أن عاد إليها من جديد بعد أربعين سنة أو تزيد من التهويم والتّيه باحثا عن معنى لحياته، ساعيا الى ترميمها وترميم نفسه المتصدّعة من خلالها مازجا همومه الذّاتيّة بهموم وطنه وهموم الأمّة العربيّة ككلّ.. وتنغلق الرّواية بالمصالحة مع الأب والتئام شمل العائلة إلاّ أنّها تظلّ منفتحة على الآتي عبر سؤال محيّر مُثقل بسيل من التأويلات : «من يُعيد إليّ أحلامي الجميلة، من يعيد إليّ شامة ويعيد طفولتي الضّائعة ؟».

«أسلوب الوصف ينتهك منطق الرّواية»[2] و «رواية دار الباشا» لحسن نصر[3] و«أزمة التّحديث وقتل الأب بين حسن نصر وعروسيّة النّالوتي»[4] و«المكان ودلالته في رواية دار الباشا لحسن نصر»[5]، غير أنّ هذه الرّواية ما تزال مجالا خصبا لمزيد من الدّراسة و«التأويل» ممّا شجّعنا على الوقوف عندها والنّظر فيها منطلقين من خصائص النّظام الزّمني ولاختيارنا هذا حوافز ومبرّرات منها :

أنّ الاهتمام بعنصر الزّمن ما فتئ يتكثّف ويزداد في الدّراسات النّقدية الحديثة، فقد أولى الأدباء والنقّاد عناية فائقة للزّمن منذ نهاية النصف الأوّل من القرن العشرين مؤكّدين أهمّيته معتبرين إيّاه مقوّما أساسيّا من مقوّمات الرّواية عموما، فقد دعا جان بويون[6] (Jean Pouillon) مثلا إلى ضرورة الاهتمام بالزّمن. ورأى آلان روب قريّي (Alain Robbe-Grillet) أنّ الزّمن «قد أصبح منذ أعمال بروست وكافكا هو الشّخصيّة الرئيسيّة في الرّواية المعاصرة ...[7] أمّا جيرار جونات (Gérard Genette) فذهب إلى أنّه «يكاد يكون من المستحيل الاستغناء عن عنصر الزّمن الذي تنتظم وفقه عمليّة السّرد»[8] وأضاف شارل قريفال (Charles Grivel) إلى هذا قائلا : «لا يمكن للمسيرة السردية أن تنطلق ما لم تحدّد لها عتبة زمنيّة.. والقصّة، أيّة قصّة تفترض نقطة انطلاق زمنيّة...»[9] كما أكّد بول ريكور (Paul Ricœur) من ناحيته أنّ «كلّ

(2) الهادي بن صالح ، الحياة الثّقافيّة س 21 ع 74 أفريل 1996، صص : 69 ـ 74.
(3) فوزيّة الصفّار ، الحياة الثّقافيّة س 21 ع 80. ديسمبر 1996 صص 49 - 44.
(4) فرج بن رمضان ، المسار عدد 30 ـ 31 ـ أفريل 1997 صص 38 ـ 51.
(5) حسن العوري ، المسار عدد مزدوج : 34 ـ 35 فيفري 1998 صص 46 ـ 73.
(6) لمزيد من التوسّع انظر :
Jean Pouillon : Temps et roman. éd. Gallimard 1946 pp.155-156.
(7) حسين بحراوي : بنية الشّكل الرّوائي . المركز الثّقافي العربي ، الدّار البيضاء ط.1، 1990 ص 112
(8) Gérard Genette : Figures III, Ed. du Seuil. coll. points, Paris, 1972 p.228
(9) Charles Grivel : Production de l'interêt romanesque. Ed.Mouton, 1973, p.98

ما يُقصّ إنّما يحصل في زمن مّا. ويستغرق وقوعه زمنا مّا»[10] وعاضد النّاقد المغربي حسين بحراوي كلّ هؤلاء فأقرّ بأنّ «لا سرد بدون زمن»[11] وهي لعمري نفس الفكرة التي ألحّ عليها أستاذنا توفيق بكّار في دروسه الجامعيّة حول الزّمان والمكان عندما قال : «كلّ قصّ محوره الزّمان». فضلا عن كلّ هؤلاء خصّ الأستاذ عبد الصمد زايد الزّمن بأطروحة قيّمة موسومة بـ «مفهوم الزمن ودلالته في الرّواية العربيّة المعاصرة» وممّا يذكره : «دقّ مفهوم الزّمن، في كلّ الفلسفات تقريبا عن التّعريف الشّامل الشّافي النّهائيّ. ولكنّ مظاهره رغم ذلك لبيّنة جليّة في كلّ مناحي الحياة وقطاعاتها... بل إنّه لفاعل فعله الخفيّ المباشر أينما وُجد»[12].

أنّه لئن وسم بعض الدّارسين «دار الباشا» برواية المكان يدعمهم في ذلك عنوان الرّواية نفسه فإنّ للزّمان فيها موقعا مركزيّا مخصوصا فلئن بدا معقّدا، مراوغا زئبقيّا فقد جاء نتيجة تصرّف جماليّ مقصود وهو كذلك - على حدّ تعبير رولان بارت - «لعب مدروس» ألم يقل : إنّ القصص لعب منطقيّ مدروس...» ؟.

أنّ للزّمان فعلا جليّا في الأحياء والأشياء على حدّ السّواء، فعلاوة على فعل الزّمان في المكان - دار الباشا - فلهُ فعل واضح في الانسان أيضا فتغدو - على هذا النحو - قصّة مرتضى الشامخ - بطل «دار الباشا» - قصّة تحوّل الانسان عبر الزّمان، لذا فأن ترد لفظة «زمن» في المركّب الذي يسمُ عنوان أطول أبْواب الرّواية - مركّب زمن التّيه - ليس أمرا اعتباطيّا، وأن يقدّر زمن التّيه هذا «بأربعين سنة أو تزيد» ليس أمرا اعتباطيّا كذلك - وهي ذات المدّة التي تاه فيها بنو إسرائيل في صحراء

(10) Paul Ricœur : du texte à l'action. Ed.Esprit / Seuil, 1986, p.12

(11) حسين بحراوي نفس المرجع ص 117.

(12) عبد الصمد زايد : مفهوم الزمن ودلالته، الدّار العربيّة للكتاب، تونس، ط.1، 1988، ص 7.

سيناء - ذلك أنّ الكاتب قد رام أن يشحن الزّمان بمعان وإيحاءات لا تحصى وأن يجعل منه بؤرة تتجمّع عندها مختلف الأحداث والشخصيّات والفضاءات فيغدو ميسما مميّزا لها.

لذا سعينا إلى النّفاذ إلى رواية دار الباشا من كوّة النّظام الزّمني محاولين تقصّي مفاصله وتتبّع منعرجاته والإلمام بخصوصيّاته وذلك من خلال مستويات ثلاثة هي التّرتيب والديمومة والتّواتر وهي التي عليها سيكون مدار البحث [13].

I - الترتيب الزّمني :

يحسن بنا قبل أن نشرع في دراسة المستوى الأوّل المتعلّق بالترتيب الزّمني أن نذكّر بأنّ بنية رواية «دار الباشا» لا تخلو من طرافة وتعقيد ذلك أنّها احتضنت ثلاث مراحل متداخلة، متراكمة من حياة البطل «مرتضى الشّامخ» وهي مرحلة ما قبل الهروب أو مرحلة الطّفولة والمراهقة، ومرحلة الهروب التي وُسمت بزمن التّيه ومرحلة ما بعد الهروب التي تمّت فيها عودة «مرتضى» إلى «دار الباشا».

وقد تجسّدت هذه المراحل على النحو التّالي :

---

(13) لقد استفدنا من مراجع أجنبيّة واخرى عربيّة فتحت لنا أبواب أهمّ النّظريات والمناهج الغربيّة الحديثة، وساعدتنا على «تمثّلها» ودفعتنا الى محاولة تطبيق أبرز ما جاء فيها من تقنيات من تلك المراجع :

Gérard Genette : Figures III, Ed. du Seuil, coll. Points, Paris, 1972.

Nouveau discours du récit, éd. Seuil, Paris 1983.

Tzvetan Todorov : Poétique, Ed. du Seuil, coll. Point, Paris, 1973

- محمد القاضي : تحليل النصّ السّردي : دار الجنوب للنشر تونس ط1، 1997.
- الصادق قسومة : النّزعة الذّهنيّة في رواية الشحّاذ لنجيب محفوظ. دار الجنوب للنشر، تونس ، ط2، 1996
- الصادق قسومة : طرائق تحليل القصّة، دار الجنوب للنشر تونس، ط1، 2000.
- حسين بحراوي : بنية الشّكل الرّوائي ، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، ط1، 1990.
- حميد لحمداني : بنية النصّ السّرديّ. المركز الثّقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1993.

مرحلة ما قبل الهروب	مرحلة الهروب أو زمن التّيه	مـرحلة مـا بعـد الهـروب أو العودة إلى دار الباشا
من الولادة إلى ما قبل العشرين من عمر مرتضى	دام أربعين عاما	مرتضى وقد أشرف على الستّين من عمره
الماضي		الحاضر

إلاّ أنّ هذه المراحل لم تنل نفس الحظّ من «الاعتناء» ذلك أنّ «مرتضى» قد أفاض القول في مرحلة ما قبل الهروب باعتبارها تعليلا لمرحلة الهروب وتبريرا لها بينما أقفل ذاكرته أو كاد عن مرحلة الهروب. فلا نكاد نظفر بشيء يذكر عن تلك المرحلة التّي استغرقت ضعْف مرحلة ما قبل الهروب ما عدا أنّه جاب مدنا مختلفة وانتقل عبر قارّات ثلاث وهي إفريقيا وأوروبّا وآسيا. أمّا بالنسبة إلى مرحلة ما بعد الهروب أو العودة - وهي مرحلة التّحوّل وتقويم التجربة بعدما استوعبها عقل مرتضى النّاضج - فقد اكتفى بعرض موجز لبعض ما حقّقه فيها من «إنجازات» ولعلّ من أبرزها السّعي الحثيث إلى «ترميم ذاته المتصدّعة» في الوقت الذي سعى فيه الى ترميم «دار الباشا» متجاوزا بذلك مشاعر الإحباط والانغلاق والتّقوقع... وما تَوْحُّه بعذابات الماضي وجهره بما كان مكبوتا عبر «الحلم الكابوس» (14) إلاّ شكل من أشكال الخروج من مرحلة العدم الى مرحلة الوجود والكينونة رغبة في بناء الذّات وتأصيل الكيان ألم يقل «عندما ينهار كلّ شيء فإنّ كلّ شيء يبدأ من جديد، المهمّ أنّك ما زلت حيّا. كلّ ما حدث، أنّك انتقلت من عالم الى عالم» (15) من عالم الموت والإحباط إلى عالم التّفاؤل والأمل...

(14) انظر ما ورد ص 179 من.دار الباشا، وكأنّه عود على بدء : «وتودّ لو كُنت تملك القلم والورق وقليلا من ضوء الشّمس لتعود إلي البداية، وتكتب ما يُمليه عليك : اخذته من يده. وانطلقت تعبر حيّ الحلفاوين حتّى وصلت الى باب سويقة..» وهي نفس البداية التي استهلّ بها الفصل رقم 2 ص 41 : «أخذته من يده وانطلقت تعبر...».

(15) نفس المصدر ص 178.

غير أنّ الكاتب لم يعمد إلي عرض هذه المراحل من حياة «مرتضى الشّامخ» وفق ترتيب خطيّ مسترسل من ماض إلى حاضر إلى مستقبل.. وإنّما سعى إلى كسر الخطّ الزمني فيها عبر سلسلة من الأزمنة ذات مسارات متعدّدة، بحيث انفتحت الرّواية بالزمن الحاضر واختتمت به ممّا أكسبها بنية شبه دائريّة غير منغلقة كأنّها عود على بدء لأنّ هذا الحاضر ما زال متواصلا بل ظلّ منفتحا على بوّابة المستقبل... وبين البداية والنّهاية نلمس ذهابا وإيّابا مستمرّين بين الماضي والحاضر بل استشرافا للمستقبل كذلك ممّا جعل مبحث التّرتيب الزمني في هذه الرّواية «مركبا صعبا زلوقا».

لذا ما آنفكّ النقّاد والأدباء يحاولون إيجاد منافذ صائبة لطرق باب الزّمان، ومن هؤلاء تودوروف الذي صاغ ثنائيته المشهورة : زمن الخبر وزمن الخطاب. فزمن الخبر أو الحكاية أو المغامرة هو زمن وقوع الأحداث في القصّة وهو الماضي عادة، وزمن الخطاب هو زمن الحديث عن تلك الأحداث أو هو الزّمن الذي تستغرقه عمليّة قراء ة تلك الأحداث وهو الحاضر أبدا. أمّا العلاقة بين هذين الزّمنين فتقوم أساسا على المفارقة وعدم التّجانس مما يترتّب عليه ضروب من التصرّف و«التّحريف» فينجم عن ذلك ارتداد في الزّمن واستباق.

سنحاول في البدء إيراد شبكة الأزمنة كما تجلّت في فصول الرّواية انطلاقا من زمن الخطاب وعلى النّحو الذي ارتآه الكاتب علّنا نتمكّن من استجلاء كيفيّة تقاطعها للظّفر بالبعض من خصائصها ومميّزاتها ولنُقارن إثر ذلك بينه وبين زمن الخبر لنتبيّن مدى تصرّف الكاتب في بحثه عن هندسة تضاعف من أدبيّة النصّ وجماليّته.

وقد تجلّت تركيبة فصول رواية «دار الباشا» في زمن الخطاب على النّحو الذي يُبرزه الجدول التّالي :

الأزمنـــة

الفصول	المـــاضي	الحاضـــر	المستقبـــل
الفصل الأول		ينفتح الفصل على الحاضر وقد أشرف مرتضى على السّتين	
الفصل الثاني	ينفتح الفصل على الماضى مرتضى في التّاسعة من عمره		
الفصل الثّالث	ينفتح الفصل على الماضي : مرتضى في الخامسة من عمره ثم يرتدّ إلى ساعة ميلاد مرتضى ثمّ يقفز الى سنّ التاسعة من عمره		
الفصل الرابع	يعود الفصل الى الماضي إلى زمن هروب مرتضى الى الصّحراء قبل أن يبلغ العشرين من عمره	ينطلق الفصل من الحاضر	يستبق الرّاوي الأحداث، يشير إلى فكرة هروب مرتضى قبل أن يقع
الفصل الخامس	يعود الى الماضي إلى زمن تردّد مرتضى على الكتّاب وحلقات الذكر وممارسات الشعوذة والسّحر مرتضى قد تجاوز العاشرةمن عمره	ينطلق الفصل من الحاضر	مرّة أخرى يستبق الأحداث ويشير إلى الهروب قبل أن يحصل .إن لزم الأمر سيهرب من هذه الدار السينة.
الفصل السادس	ينفتح الفصل على الماضي: هناك مراوحة بين ماض بعيد هو زمن طفولة مرتضى وماض أبعد يصل إلى علاقة جدّه لأبيه بجدّته		يستشرف المستقبل : يتحدّث عن عودة مرتضى إلى دار الباشا قبل أن يأزف زمن العودة
الفصل السّابع	يعود إلى الماضي إلى زمن الهروب والتشرّد بين الصحراء ومختلف العواصم الأوروبيّة ثم يعود إلى زمن الطّفولة وبالتّحديد من سنّ الخامسة إلى ما بعد العشرين	ينطلق الفصل من الحاضـر : الآن تعود الى دار الباشا	
الفصل الثامن	أثناء العودة إلى الماضي يتحدّث مرتضى طويلا عن العم منصور - ابن عم والده - الذي كان يعيش معهم صحبة ابنته زهرة التي كانت تتردّد مع مرتضى على حلقات الصّوفيّة في زاوي، سيدي بن عيسى	ينطلق الفصل من الحاضر ثم يعود إلى الماضي ثم يعود مرةأخرى الى الحاضر ثمّ يعودمن جديد الى الماضي	

الفصـول	المـاضـي	الحاضـر	المستقبـل
الفصل التاسع	يخصّص الحديث عن نشاط العم منصور السّياسي والنّقابي وعن اندلاع روح المقاومة الوطنيّة في كلّ مكان لاسيّما حادثة تازركة		فرحات حشّاد يتنبّأ باستقلال تونس : ساعة الخلاص آتية لا ريب فيها
الفصل العاشر	يعود الى الماضي إلى زمن طفولة «مرتضى» وشغفه «بشامة» ثم يعود الى ماض أقرب يتحدد بهروبه الى الصحراء من سنّ المراهقة إلى ما بعد العشرين	ينطلق من الحاضر	يتحدّث عن شامة وهي تطرز ثوب زفافها... فترى نفسها عروسا وأبوها الحاج العربي يُدخلها بيت عريسها
الفصل الحادي عشـر	يعود الى الماضي إلى زمن المراهقة حيث كان «مرتضى» موزّعا بين الكتّاب وحلقات الذكر وأماكن العمل في أوقات الفراغ : من سوق الشوّاشين الى محلّ الخياطـة	ينطلق من الحاضر	يستشرف حادثة الهروب قبل وقوعها : أصبحت إحدى أمنياتي أن أهرب بعيدا وليكن ما يكون...
الفصل الثّاني عشـر	ينطلق من زمن المراهقة قبل الهروب بوقت قصير		يستشرف المستقبل «اريد أن احتفظ بعينيّ سليمتين ... فيما ينتظرني من أعمال أخرى في مستقبل الأيام
الفصل الثّالث عشـر	وقعت أحداث هذا الفصل مباشرة قبل زمن التّيه في ليلة القدر حيث خاض مرتضى تجربـة الصوفيّة ثم كانت الاستفاقة والهـروب ...		
الفصل الرابع عشـر		ينطلق من الحاضر تأتي أحداثه مباشرة بعد أحداث الفصل الأوّل	
الفصل الخامس عشـر		ينطلق من الحاضر ليقارن بينه وبين الماضي	

الفصول	الماضي	الحاضر	المستقبل
الفصل السّادس عشر		السعي الحثيث إلى ترميم دار الباشا وإنقاذها من الخراب	
الفصل السابع عشر		يعرض إلى مراحل الحلم المزعج أو الكابوس ثمّ الاستفاقة والعودة إلى الماضي الى البداية الحقيقيّة لعملية السّرد التي تتحدّد في مستهلّ الفصل الثاني	يستشرف المستقبل ماذا سأفعل ؟
الفصل الثامن عشر		يستعذب مرتضى طعم العيش يستشرف المستقبل إلى الهنيء بين ابيه وابناء اخيه : إلى متى سأعيش اسير احلامي ؟	

نلاحظ من خلال هذا الجدول ما يلي :

أنّ أحداث فصول رواية «دار الباشا» قد وقعت في أزمنة مختلفة موزّعة - خصوصا - بين الماضي والحاضر مع استشراف للمستقبل أحيانا، قد جاء الماضي صرفا في فصول ستّة (وهي الفصل 1 و2 و 6 و9 و12 و13) وجاء الحاضر محضا في فصول ستّة (وهي الفصل 1 و14 و15 و 16 و 17 و 18) وتداخل الماضي والحاضر في الفصول الستّة المتبقّية (وهي الفصل 4 و 5 و7 و8 و10 و11).

- أنّ الحاضر الذي تخلّل الماضي واختلط به هو مجرّد فاتحة لتلك الفصول بل هو ضرب من «اللاّزمة» التي توسّل بها الكاتب لشدّ البطل مرتضى شدّا متواصلا الى الزّمن الحاضر عسى أن يتخلّص من وطأة الماضي اللّعين الذي ما انفكّ يشدّه بوثاق لا فكاك منه، غير أنّ بحر

الذّكريات المتلاطم لا يلبث أن يتدفّق من جديد مزيحا ذلك الحاضر - ولو الى حين - كاشفا عن أهميّة البعد النّفسي في الرّواية.

- رغم تساوى الماضي والحاضر في عدد الفصول فإنّ الفصول المخصّصة للماضي هي أطول وأغزر أحداثا من التي خُصّصت للحاضر ذلك أنّ الماضي جاء ممتدّا عبر مواض مختلفة فمن الماضي القريب الذي سبق مباشرة عودة مرتضى الى دار الباشا الى ماض بعيد بدأ برحلة زمن التّيه الى ماض أبعد يتحدّد بزمن طفولة مرتضى الى ماض آخر أكثر بعدا يصل الى لحظة ميلاده أو لربّما يسبقها ... أمّا الحاضر فيتعذّر تحديده على نحو دقيق فكلّ ما نعلمه هو أنّ هذا الحاضر موصول بعودة مرتضى الى «دار الباشا» بعد رحلة استغرقت أكثر من أربعين سنة، وأنه ما زال مستمرّا مع تقدّم خطى مرتضى نحو دار الباشا بل ما زال مستمرّا حتّى نهاية الرّواية.

ولعلّ هذا الجدول يزداد وضوحا وجلاء إذا حاولنا أن نقارنه بكيفيّة ورود الأحداث في زمن الخبر متتابعة حسب تسلسل خطّي تصاعدي معلوم. وتأسيسا على هذا، سنضع في جدول أوّل الأزمنة كما هي في زمن الخبر - زمن الأحداث - وفي جدول ثان الأزمنة حسب ورودها في رواية دار الباشا جاعلين للفصول أرقاما توافق عددها الذي بلغ الثّماني عشر بحيث يتحدّد الجدول على النّحو التّالي :

الفصول حسب ورودها في زمن الخبر	6	3	2	5	8	9	10	11	12	13	4	7	1	14	15	16	17	18
الفصول حسب ورودها في رواية «دار الباشا»	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18

نسوق بشأن الجدول الملاحظات التّالية :

1 - نتبيّن أنّ التصرّف في نظام أزمنة الأحداث قد آقتصر على الماضي وشمل الفصول الثلاثة عشر الأولى - ما عدا الفصل الأوّل الذي يدرج مباشرة قبل الفصل الرّابع عشر - لتتّخذ الأحداث مع الزّمن الحاضر مجراها الطّبيعي في بقيّة الفصول بداية من الفصل الرّابع عشر الى الفصل الثّامن عشر وبالإضافة إلى الفصل الأوّل.

2 ـ إنّ عـمليّـة القصّ ـ في زمـن الخطاب ـ قـد انطلقت من الزّمن الحـاضـر (الفـصـل الأوّل) ثمّ آلت إليـه (بداية من الفـصل الرّابع عـشـر الى الفصل الثّامن عشر) ولعلّ ذلك يكشف عن رغبة دفينة في نفس مرتضى لتطويق المـاضي و«قبره» في سبيل البحث عن بداية جديدة تكون أكثر توازنا ...

3 ـ إنّ هذا الماضي ـ مواض متقاطعة ـ قد امتدّ على اثنيْ عشر فصلا وذلك من الفصل الثّاني الى الفصل الثّالث عشر الذي يعتبر فيصلا بين عهدين إثنين تمّت فيه ولادة مرتضى جديد تمكّن من نسف رموز الماضي والخروج بلا عودة على حدّ تعبيره غير أنّه ما لبث أن عاد...

4 ـ جاءت أزمنة الماضي المختلفة «مضطربة» متشعّبة على نحو عجيب ولعلّ «اضطرابها» ذاك خير ترجمان عن اضطراب نفسيّة مرتضى وتقلقلها واختلال توازنها ...

5 ـ إنّ هذه الأزمنة المختلفة قد عرفت أشكالا من الارتداد والاستباق فقد تخلّلتها ارتدادات متنوّعة تمّت فيها العودة الى الماضي داخل الماضي كما شهدت كذلك استباقات واستشرافات فكيف تجلّى كل ذلك ؟

1 ـ الارتداد (Analepse) [16]

وهو متواتر بكثرة في رواية «دار الباشا» ولكن أمام تعدّد أزمنة الماضي واختلافها وتشعّبها سنبدأ بالزّمن الذي يكون أقرب نقطة الى الحاضر نحو الزّمن الذي يكون أبعد في الماضي، وبين الحدّين أزمنة أخرى تتفاوت قربا وبعدا.

وهكذا، فمن حاضر الخطاب المتجسّد في عودة البطل مرتضى الشّامخ إلى دار الباشا، يرتدّ مرتضى ـ عبر رحلة وجدانيّة «مختزلة» في عالم الذّكريات ـ الى «الماضي الأقرب» المتمثّل في زمن التّيه والذي قضّاه

(16) ويراد به إيقاف عمليّة القصّ والرّجوع الى الوراء لاستحضار احداث ماضية تفصلنا عنها مسافات تطول أو تقصر.

بين الصّحراء ومختلف عواصم افريقيا وآسيا وأوروبّا كذا يذكر «خرجت ممزّقا طريد أفكارك .. تقاذفتك الأهواء والعواصم.. فمن باريس

إلى لندن، ومن جناف الى بون ومن روما إلى بلغراد ومن أثينا الى صوفيا إلى اسطنبول، ثمّ بغداد، ومنها الى طهران فدمشق فبيروت، ثمّ القاهرة، ومن بعد الى الأندلس فمدريد، ثمّ الى موسكو فلينينقراد فمنسك ومنها الى طشقند فسمرقند فبخارى ومن قبل الى نواق الشطّ فدكّار... تقلّبت ظهرا على بطن... أصبت بصدمة حضاريّة حادّة...فخرجت على النّاس مذهولا لتلقي بما تبقّى منك في جحيم الصحراء» [17].

واللاّفت للنّظر أنّ الصّحراء تمثّل نقطة بداية رحلة «زمن التّيه» ونقطة نهايتها إذ يقول : «**ومن قبل** إلى نواق الشط ... لتلقي **بما تبقى منك** في جحيم الصّحراء..» ولم لا ؟ والصّحراء على حدّ تعبيره «هي البلد البعيد الذي لن يصل إليه مسافر والذي كان يحلم دائما بالرّحيل اليه... عساه أن يتطهّر من كلّ ما علق به من أدران.. [إذ] لا شيء يعدل متاهة الصّحراء» [18].

ومن «الماضي الأقرب» يتدرّج بنا مرتضى الى «الماضي القريب» نسبيّا وإلى «ليلة القدر» بالذّات تلك «الليلة المباركة» التي قرّر فيها «الخروج بلا عودة» كافرا بكلّ ما يمتّ الى دار الباشا بصلة قائلا : «خرجتُ من دارنا، ومن حيّ الباشا كلّه، خرجت من الجدران الثّابتة والأبواب العالية والنّوافذ المغلقة، خرجتُ من الكتب والألواح والطّين، خرجت من حلقات الذّكر والإنشاد والرّقص، خرجت عن تقاليدي وعاداتي، وعن ميراثي، خرجت من عزّي ومن ذلّي... خرجت من جلدي، خرجت من حبّي، خرجت من إسمي، خرجت من عمري،

(17) دار الباشا ، ص 88 وفي نفس النّطاق يذكر أيضا ص 60 : خرج هاربا من دار الباشا إلى حيث لا يعلم، راح تتقاذفه الأقدار الى أن ألقت به عند مشارف الصّحراء..»

(18) نفس المصدر ص 61.

خرجت من طوري، وعشت أربعين سنة في التّيه بعيدا عنك يا دار الباشا» [19].

ومن هذا الماضي القريب «نسبيّا» يُبحر بنا مرتضى عبر ماض سابق لمرحلة خروجه من دار الباشا بزمن قليل، إلى ماض ممتدّ يمسح فترة المراهقة بأكملها حين كان يتردّد على الكتّاب وحلقات الذّكر، وعلى محلّ صناعة الشّاشيّة ثمّ الخياطة في أوقات الفراغ وحيث اتّفق مع صديقه فريد على مغادرة دار الباشا بصورة أو بأخرى فكان أن كتبا رسائل يطلبان فيها الانخراط في جيش البحر فكان الردّ بالنسبة الى فريد إيجابيّا. أمّا بالنسبة اليه فكان سلبيّا لأنّه لم يبلغْ بعد سنّ الجنديّة، وممّا يقوله مرتضى في هذا الصّدد : «تتابعت الأعوام جارحة كالسكّين بلا شفقة وأنا بين الكتّاب والتّردّد على حلقات القرآن في جامع الزيتونة ، أمّا أيّام العطل وأوقات الفراغ فكنت أقضّيها في العمل» [20].

ويتوغّل بنا مرتضى في ماض بعيد حين كان في حدود العاشرة من عمره تقريبا يوم قام بمحاولة هروب ثانية من دار الباشا وقصد الدّار التي ترك فيها أمّه بنهج الحفير غير أنّها تزوّجت وغادرت تلك الدّار فلم ير بدّا من الرّجوع على أعقابه يجرّ أذيال الخيبة وقد طُعن في الصّميم.
ومن محاولة الهروب الثانية يعود بنا مرتضى الى محاولة الهروب الأولى التي قام بها في غضون ماض أبعد يوم كان قاصدا دار الباشا ـ وهو في التّاسعة من عمره تقريبا ـ صحبة الخالة منجيّة التي كانت «تشدّ على يده بقبضة من حديد» إذ يقول : «لعلّ فكرة الهروب هذه بدأتني، منذ أوّل يوم أخذتني فيه تلك المرأة من يدي بعد أن أسلمتني أمّي إليها وقادتني الى دار الباشا» [21] ..

(19) نفس المصدر صص : 144/143.
(20) نفس المصدر: ص 123.
(21) نفس المصدر ص 122.

وفي تلك الأثناء يشير مرتضى الشّامخ الى مختلف الضّغوط النفسيّة التي كانت تسلّط عليه منذ أن حطّ الرّحال في «تلك الدّار التي تقطع الابتسام عن الشّفاه» خصوصا من قبل أبيه وجدّته وصالح الفيّاش الذي كانت تجمعه بأبيه «مشاغل مشتركة في عالم الغيبيّات والتنجيم والسّحر والشعوذة» فكثيرا ما كان يطالبه بالعثور على الكنز [22] أو يجبره على الحديث «عمّا يراه ويسمعه في نقطة حبر سوداء» بجوار «كانون يتصاعد منه بخور قويّ نفّاذ» [23].

غير أنّ مرتضى لا يلبث أن يغوص بنا من جديد في أعماق ماض أسبق يتحدّد ببلوغه سنّ الخامسة تقريبا ليكشف لنا عن سبب عزوفه عن دار الباشا التي كرهها منذ جاءها أوّل مرّة «فقد كانت له مع أهل تلك الدّار تجربة قاسية... لم يستطع أن ينساها حتّى بعد أن عادوا به الى أمّه ليبقى الى جانبها طوال فترة الحرب العالميّة الثانية [24] هذه التجربة تتمثّل في العقاب الشّديد الذي ناله مرتضى من أبيه دون ذنب اقترفه ما عدا أنّه رفض مرافقة جدّته لأبيه التي جاءت لتحمله إلى دار الباشا و«لكن ماذا بآستطاعة طفل في حدود الخامسة من عمره أن يفعل، حين يجد نفسه فجأة في بيت لا يعرف فيه أحدا ؟» [25].

وإمعانا منه في المراوغة يندسّ مرتضى في طوايا ماض أكثر بعدا من الماضي الذي سبقه ليقودنا الى زمن كان فيه دون الخامسة ينعم بلذّة العيش مع أمّه رغم الفقر والخصاصة «فرغم الفقر وصعوبة العيش كانت الحياة في تلك الدّار تمضي منطلقة مرحة سهلة بلا خوف» [26] وإذا بالذّكريات تزدحم وتتدفّق في ألق وصفاء فيقرّ مرتضى قائلا «بقي

---

(22) دار الباشا ص 73.

(23) نفس المصدر ص 71.

(24) نفس المصدر ص 53.

(25) نفس المصدر ص 90.

(26) نفس المصدر ص 58.

يتذكر كل شيء عن الحوادث التي عاشها صحبة أمّه بتفاصيلها الصّغيرة، بالرّغم من أنّه عاشها حين كان أصغر من ذلك » [27].

ويواصل مرتضى الإبحار في عالم الذّكرى ليقف بنا عند ماض أكثر إيغالا في القدم يتحدّد بزمن ولادته حيث رقّ قلب العمّ لابنة أخيه - أم مرتضى - فسمح لها بإبقاء مولودها - أي مرتضى - معها بعدما أمرها - من قبل - بضرورة تسليمه لأبيه بمجرّد ولادته فقال : «ضمّي إليك طفلك يا يمينة والرّغيف الذي يجزّأ الى أربعة يمكن أن يجزّأ إلى أكثر من ذلك» [28].

وإذا بهذا الزّمن السّحيق الموغل في القدم يُسلمنا بدوره الى زمن آخر أكثر إيغالا منه، الى الزّمن الذي كان فيه مرتضى جنينا في بطن أمّه التي لم يعمّر زواجها من أبيه أكثر من شهرين [29] ممّا اضطرّ يمينة - أم مرتضى - الى الالتجاء إلى خال لها لم تكن على «صلة وثيقة به» فعاملتها زوجته بقسوة و«عزلتها في غرفة مهجورة على السّطح تتسلّق اليها بصعوبة عبر مدرج ضيّق وهي تدفع بطنها أمامها»... [30]، ولمّا قربت ساعة الوضع «توسّطت» لها جدّتها عند عمّها فسمح لها بالبقاء عنده بشرط أن تسلّم المولود الى أبيه ساعة وضعه.

وكأنّنا بمرتضى لا يقتنع بهذا القدر من قصته فينحدر بنا درجات أخرى في سلّم الزّمن ليصل به الى منتهى الايغال حيث يورد لمعا من قصة جدّه وجدّته لأبيه التي عرفت أشكالا من التوتّر انتهى بها الى الطّلاق واختفاء الجدّ في ظروف غامضة [31].

---

(27) نفس المصدر ص 78.

(28) نفس المصدر ص 57.

(29) لمزيد من التفاصيل انظر نفس المصدر ص 51.

(30) نفس المصدر ص 56.

(31) لمزيد التفاصيل انظر دار الباشا ص 81 وما بعدها.

وعلى هذا النّحو «تكتمل» فصول قصّة مرتضى الشامخ مع الماضي الذي غدا مواضي ينبجس أحدها عن الآخر ليزيدنا تعريفا بمرتضى وتوضيحا لبعض ما غَمُض من ظروف حياته.

ولكن فضلا عن الارتداد فقد عرفت رواية دار الباشا أشكالا من الاستباق.

2 ـ الاستباق : (Prolepse) [32]

لئن لم يشهد الاستباق حضورا مكثّفا في دار الباشا بالقياس إلى الارتداد الذي ظلّ طاغيا ـ وذلك شأنه في الأغلب الأعمّ ـ فإنّه حضر في الرّواية نادرا من ذلك مثلا ما يتعلّق بمرتضى الشّامخ فبينما كان مرتدّا الى الماضي يسرد علينا حوادث لا تمّحي من طفولته البائسة نجده يقفز فجأة نحو المستقبل، مستبقا الأحداث متطلّعا الى هروبه قبل أن يحين موعد الحديث عن ذلك الهروب مكسّرا بذلك الخطّ الزمني جاعلا منه فكرة شبه قارّة أخذت تراوده منذ أن قدم الى دار الباشا وممّا يذكره في هذا الصدد : «لعلّ فكرة الهروب هذه بدأتني منذ أوّل يوم أخذتني فيه تلك المرأة... وقادتني إلى دارالباشا» [33].

بل ظلّ يَشِي بفكرة الهروب هذه بين الحين والآخر ويمهّد لها بطرق شتّى ومن قبيل هذه التّطلّعات قوله : «وإذا لزم الأمر سيهرب من هذه الدّار السيّئة في المرّة القادمة [34]. ولا يكتفي مرتضى بذلك بل يجعل من فكرة الهروب أمرا مشروعا جاء تلبية لنداء غامض ما انفكّ صداه يتردّد في أرجاء نفسه فيقول : «ثمّة شيء يناديك لأن ترحل بعيدا» [35].

(32) ويقصد به سبق الأحداث واستشراف المستقبل ويتمّ ذلك عن طريق ايراد أحداث سابقة لأوانها أو التّنبؤ بوقوعها فيقع التمهيد لها أو الإعلان عنها.

(33) نفس المصدر ص 122.

(34) نفس المصدر ص 73.

(35) نفس المصدر ص 117.

وعلى هذا النحو، يغدو الهروب متنفسا له من القيود ومحرّرا فكان استنجاده به باعتباره أفضل مخرج له فقد قال مخاطبا نفسه : «وجدت نفسك منجذبا بقوّة سحريّة الى عوالم أخرى، الى دنيا جديدة غير دنيا دار الباشا، كنت تريد أن تفكّ أسرك وتقطّع السّلاسل التي تشدّك الى ذلك العالم الضيّق، وتخرج لتضرب بعيدا وتغامر في بلاد الله الواسعة» [36].

وإذا بمرتضى يمرّ من التلميح الى التّصريح فإذا بملامح هذه «العوالم الأخرى» سرعان ما تتّضح وتتشكّل في صورة الصحراء ومختلف العواصم التي جابها في زمن التيه.

غير أنّ مرتضى لا يقف عند حدود فكرة الهروب التي أقضّت مضجعه بل نراه يفكّر كذلك في العودة الى دار الباشا قبل أن تتمّ تلك العودة الفعليّة متّخذا من التّساؤل مطيّة لاستشراف ملامح المستقبل هاتكا بذلك ستاره معبّرا عن مدى الحيرة الممضّة التي كادت تعصف به قائلا - وقد قرّر - الخروج من دار الباشا بلا عودة - «ماذا عليك أن تفعل ؟ .. أتعود إليها... بقلب جديد» ؟

وهكذا يستبق مرتضى مرّة أخرى الأحداث وتصدق «نبوءته» فتتمّ العودة المرجوّة إلى دار الباشا وقد واكبها تغيّر جذري طرأ على شخصه، ذلك ما نلمسه من خلال قوله : «يتقدّم إليها بخطوات مختلفة..» [37] «يعود اليها بقلب جديد » [38] ... «يكتشف من جديد... الأماكن القديمة تعود إليه بعد أن ولّى لها ظهره، وراح يضرب في غير اتّجاه بلا هدف، بلا دليل..» [39] «تعود إنسانا مختلفا...» [40] الآن وقد عاد مرتضى الى دار الباشا فإنّ نفس الحيرة ما زالت تعتصره وهو يتساءل عن المستقبل

---

(36) نفس المصدر ص 117.

(37) دار الباشا ص : 147.

(38) نفس المصدر ص 38.

(39) نفس المصدر ص 59.

(40) نفس المصدر ص 87.

تحت أنقاض الكابوس المزعج - مردّدا : «ماذا سأفعل الآن ؟ نعم ماذا سأفعل ؟ ! » [41].

ومن مرتضى الذي «شرع» في التّخطيط للمستقبل تتّسع دائرة الاهتمام لتشمل شامة - ذلك الحبّ الجميل الذي تسلّل الى قلب مرتضى خلسة - فيحاول استقراء تطلّعاتها وأحلامها قائلا :

«ثمّة شاب جميل يعبر تحت النّافذة ... تظلّ تلاحق ذلك الشّاب إلى أن يغيب عن نظرها، فتغيب هي الأخرى عن كلّ ما يُحيط بها، ترى نفسها عروسا ترفل في ثوب زفافها المطرّز، وأبوها الحاج العربي الدبّاغ يدخلها الى بيت عريسها...» [42].

ومن مرتضى وشامة تتسع دائرة الاهتمام أكثر لتحيط بآستشرافات أخرى أكثر تعميما وشموليّة منها مثلا تطلّعات العم منصور الذي تنبّأ بآستقلال تونس مشاطرا في ذلك رأي الزعيم العمّالي فرحات حشّاد مردّدا قوله : «إنّ ساعة الخلاص آتية لا ريب فيها ولا يكون ذلك إلاّ بالصّبر والتجلّد والثبات كما يقول الزّعيم ...»[43] ومنها أيضا إيماءات «مرتضى» [44] إلى «الأجيال القلقة» التي لم يسعفها الاستقلال بما كانت تتشوّف إليه فيقول :

«وأمام كل ذلك جيل قلق يراقب في صمت وحيرة علامات الاضطراب والفوضى، ويعيش واقعا منفلتا متناقضا بين تربيته الخاصّة في البيت، وما يتلقّاه في المدرسة من مبادئ ومثل، وما يُشاهده ويسمعه في الحياة العامّة من تزاحم وتناحر وسقوط فتزداد كلّ يوم عزلته وفجيعته الدّائمة» [45].

---

(41) نفس المصدر ص 59.

(42) نفس المصدر ص 116.

(43) نفس المصدر ص 106.

(44) يمكن أن نحمل هنا كلام مرتضى على أنّه كلام المؤلّف : حسن نصر.

(45) نفس المصدر : ص 154.

ويتّضح ممّا سبق أنّ الاستباق قد ساهم الى جانب الارتداد في إماطة اللّثام عن بعض الجوانب الخفيّة من ماضي مرتضى المثقل بأنواع القهر والإحباط والاندحار ليعطيها أبعادا جديدة ويبرز وقعها في نفسه القلقة الممزّقة فماذا عن الديمومة ؟.

II - الديمومة [46] :

لقد وزّع جونات الأشكال الأساسيّة للحركة السّرديّة الى تقنيات أربع وهي الإجمال والحذف أو الإسقاط الكلّي والمشهد والوقف وهي التي سنعتمدها لتبيّن نسق السّرد في رواية دار الباشا.

1 - الإجمال (Récit sommaire) [47]

ولعلّ الإجمال هو التّقنية الأكثر تواترا في رواية دار الباشا ذلك أنّ مرتضى قد تعمّد أحيانا المرور السّريع على حقبة طويلة من طفولته ومراهقته - تربو على العشر سنوات - قضّاها متنقّلا بين الكتّاب وحلقات الذّكر ومحلاّت الخياطة وصناعة الشّاشيّة - وذلك سعيا منه لنسيانها - فيقول : «تتابعت الأعوام جارحة كالسكّين بلا شفقة، وأنا بين الكتّاب

---

(46) والمقصود بها - لدى النقّاد والمنظّرين - دراسة العلاقة القائمة بين الحيّز الذي تستغرقه الأحداث ي الحكاية - أي في زمن الخبر - والحيّز الذي تمتدّ عليه في النصّ - أي في زمن الخطاب - علما أنّ الحيّز الأوّل زماني يقاس بوحدات التوقيت المعروفة من ثوان ودقائق وساعات وأيّام وأشهر وأعوام، أمّا الحيّز الثّاني فمكاني ويُقاس بالأسطر والفقرات والصفحات والفصول والأبواب ... والمقارنة بين هذين الحيّزين تمكّننا - على حدّ تعبير جونات - من معرفة نسق السّرد اي تبيّن ما يمكن أن يطرأ عليه - في تقديمه لبعض الأحداث - من عجلة مفرطة أو إبطاء شديد، فقد يعمد السّرد إلى اختزال أحداث مدّة طويلة في سطر أو سطرين فتكون السّرعة عندئذ في أقصاها . وقد يعمد - خلافا لذلك - الى تمطيط أحداث لحظة أو لحظات في صفحات أو فصول فتكون السّرعة في أدناها وبين العجلة والابطاء درجة وسطى اصطلح عليها بالمشهد.

(47) هو تقنية أولى يكون بموجبها زمن الخطاب اقصر من زمن الخبر بحيث يقع تلخيص احداث عدّة أيام او شهور أو أعوام في فِقَرٍ وجيزة أو مقاطع محدودة دون ذكر التفاصيل والجزئيّات.

والتّردّد على حلقات القرآن في جامع الزيتونة أمّا أيّام العطل وأوقات الفراغ فكنت أقضّيها في العمل» [48].

وقد يخصّ مرتضى بالذّكر أحداث فترة معيّنة ليبرز شدّة وطأتها على نفسه ومن هذا القبيل ما ذكره بخصوص تردّده القسري على الكتّاب ووجوب حفظه «اللوحة المملوءة من الحاقّة إلى الحاقّة بآيات القرآن» فيقول : «وتظلّ هذه العمليّة تتكرّر في كلّ يوم، على مدى الأسابيع والأشهر والأعوام » [49].

أو ما ذكره بخصوص ارتياده حلقات الذّكر مشبّها نفسه بسيزيف قائلا : «بدأ يرتادها مع أبيه منذ نعومة أظفاره... واستمرّ يواظب على حضورها بعد أن ختم القرآن واستوعبه كاملا سنوات طويلة بدون انقطاع... كان على الصبيّ أن يرفع ذلك الثّقل كلّ ليلة مثلما يدفع سيزيف الصخرة بلا انقطاع... » [50].

وقد يسعى مرتضى أحيانا إلى تلخيص فترة رتيبة من حياته محاولا غضّ الطّرف عن بعض الأحداث الجسام التي أثّرت فيه تأثيرا سلبيّا وطبعت نفسه بطابع الحسرة والأسى من ذلك إشارته الى صنوف الاضطهاد التي كانت تسلّط عليه أثناء «عمليّات» الشعوذة والسّحر واضطراره إلى الكذب على صالح الفيّاش وكذلك تظاهره بالجنون واختلافه إلى زاوية سيدي بن عيسى صحبة زهرة - ابنة العم منصور - التي كثيرا ما كانت تنتابها حالة من الصّرع فتسقط مغشيّا عليها بدون سبب. ومما يذكره في هذا الصدد : منذ أن اخترعت زهرة تلك الحيلة الذكيّة التي استطاع مرتضى بواسطها أن ينجو من العقاب ومساندته لها بادّعائه هو الآخر الجنون، وما حدث له من قبل مع صالح الفيّاش حين لفّق له تلك الكذبة التي ضحك بها على ذقنه، وليلة استخراج الكنز وما

(48) دار الباشا : ص 123.

(49) نفس المصدر ص 69.

(50) نفس المصدر ص 70.

حدث فيها من أوجاع. كل هذه الحوادث التي عاشها ومرّت به وما سبقها من ملابسات وظروف كفيلة لأن تخلق منه متدروشا وقارئا على الموتى بآمتياز، والتي قادته أخيرا الى هذه الزّاوية، زاوية سيدي بن عيسى ليخوض مع الخائضين في بحار من الذّكر...» [51].

وقد يتجاوز الرّاوي أحيانا الأحداث المتعلّقة بشخصيّة مرتضى ليقدّم بطريقة مقتضبة أحداثا أخرى ثانويّة لا قيمة لها في تطوير حركة السّرد من ذلك مثلا عندما تساءل مرتضى عن مصير زوجة أبيه السّابقة ـ لّما قدّم له زوجته الجديدة ـ ففهم الأب ما يدور في خلد ابنه ورفع الالتباس قائلا : «الأخرى بعد عشرة ثلاثين سنة تغيّرت أحوالها ، فتركت سبيلها، يمكنها أن تعيش مع أبنائها وأنا في عمر لا يسمح لي بأن أعيش وحيدا» [52].

ومن ذلك أيضا عندما يشير الرّاوي إلى مدى انتظار ـ الخالة حلّومة ـ لابنها الوحيد الذي غاب منذ مدّة طويلة فيقول : «مرّت الأيّام، مرّ الصيف، مرت الفصول والأعوام والخالة حلّومة ما زالت تنتظر...» [53].

وقد يعود الرّاوي في أحيان كثيرة الى اختزال ما ذكره مفصّلا من أحداث ـ ذات صبغة عامّة ـ في صفحات سابقة مكتفيا بتقديم ملخّص موجز لها ومن هذا القبيل ما أورده بخصوص تنكيل الاستعمار بأهالي قرية تازركة فيقول : «ظلّوا يتداولون على تازركة مدّة ثلاثة أيّام كاملة، يحاصرونها، ينكّلون بأبنائها، ويسلّطون عليها آلوان العذاب» [54].

وقد يكتفي الرّاوي في أحيان أخرى بمجرّد الاشارة إلى تلك الأحداث ذات الصبغة العامة دون الخوض في كامل تفاصيلها مثل حديثه

(51) دار الباشا ص 102.

(52) نفس المصدر ص 151.

(53) نفس المصدر ، ص 86.

(54) نفس المصدر، ص 113.

عن اتّساع رقعة الحرب العالميّة الثّانية وامتدادها الى تونس فيقول : «عادوا به الى أمّه ليبقى الى جانبها طوال فترة الحرب العالميّة الثانية ... تلك الحرب التي اتّسعت رقعتها لتمتدّ أواخر سنة 1942 إلى هذه البلاد الحالمة فتجتاحها من أقصاها إلى أقصاها ...» [55].

وهكذا لئن زخرت رواية دار الباشا بالأمثلة التي تؤكّد أهميّة تقنية الإجمال فيها فإن لتقنية الحذف أو الإسقاط فيها أيضا حضورا مميّزا.

2 ـ الحذف أو الإسقاط : (L'ellipse) [56]

يلعب الإسقاط الى جانب الإجمال ـ في رواية دار الباشا ـ دورا حاسما في «اقتصاد عمليّة السّرد وتسريع وتيرتها» وذلك عندما يعمد مرتضى الشّامخ مثلا إلى تجاوز بعض الفترات من حياته فيغيّبها تماما عن مسرح الأحداث مكتفيا بإيراد بعض الإشارات التي وردت في قالب نعوت أو أوصاف تَسِمُها كأن يقول مثلا : «مرّت الأيّام بلا طعم» أو «تتابعت الأعوام جارحة كالسكّين...».

وقد يتغاضى مرتضى ووالده عن ذكر فترة سوء التّفاهم التي دامت زمنا مديدا فيتظاهران، بنسيانها وممّا يذكره : «جلس الرّجلان يتجاذبان أطراف الحديث... من غير أن يتطرّق أحدهما إلى الماضي أو يعود إلى ذكر الأسباب التي فرّقت بينهما ودفعت بمرتضى الى ترك الدّار والبعد عنها طوال هذه الأعوام جعلا يتحدّثان كأنّ شيئا لم يكن» [57].

وقد يتعمّد مرتضى أحيانا السّكوت عن فترة كاملة من حياته محاولا إهمالها فلا يحدّدها تحديدا مضبوطا بل يكتفي بالقول : «مع مرور الأيّام» أو «غبت زمنا...» أو «تهت في دروب مغايرة».

---

(55) نفس المصدر ص 53.

(56) وتتمثّل هذه التّقنية في إسقاط الخطاب لفترة زمنيّة ـ قصيرة أو طويلة ـ من الخبر فلا نجد لها ذكرا.

(57) دار الباشا ص 151.

وقد يعلن مرتضى أحيانا أخرى عن الحقبة المسكوت عنها على نحو صريح كأن يقول متحدّثا عن زمن التّيه «ها هو مرتضى الشامخ بين عرصات دار الباشا يعود إليها... بعد فراق طويل أربعون سنة أو تزيد»[58]. ويضيف : «عشت أربعين سنة في التّيه بعيدا عنك يا دار الباشا»[59]. ولكن عوض أن يذكر مرتضى شيئا عن هذه الفترة الطويلة التي تمثّل ضعف فترة الصّبا فقد تعمّد تغييبها كلّيا مقفلا ذاكرته عنها حتّى لكأنّها لم تكن فاتحا بذلك الباب على مصراعيه أمام معين من التساؤلات لا ينضب : لم غضّ مرتضى الطّرف عن هذه المرحلة - وهي أطول مرحلة من مراحل حياته - فطواها طيّا ؟ لم تعمّد صرف النّظر عنها ؟ كيف قضّاها ؟ ما هي مختلف العراقيل التي واجهته ؟ ما هو حصادها ؟ ... وعندما نسعى الى فكّ بعض الغموض عنها لا يسعفنا مرتضى إلاّ باستعراض أسماء أهمّ الأماكن التي تردّد عليها في تلك الفترة المديدة فيقول : من باريس الى لندن ومن جناف الى بون ومن روما الى بلغراد ومن أثينا الى صوفيا الى اسطنبول ثمّ بغداد، ومنها إلى طهران فدمشق فبيروت ثمّ القاهرة ومن بعد الى الأندلس فمدريد ثمّ الى موسكو فلينينغراد فمنسك ومنها الى طشقند فسمرقند فبخارى ومن قبل الى نوّاق الشطّ فدكّار... لتلقي بما تبقّى منك في جحيم الصحراء[60].

وهكذا فنحن لا نعرف ما وقع في هذه الفترة على نحو دقيق، فلم انتقل مرتضى من مكان إلى آخر ؟ وكيف تمّ انتقاله ؟ ثمّ لِمَ عاد الى دار الباشا ؟ ... فنحن لا نكاد نظفر بشيء يذكر، وبدل أن يعمد مرتضى إلى إزالة الحيرة عنّا نجده يُمعن في المراوغة فيطوي هذه الفترة ليسقط

---

(58) نفس المصدر ص 38.

(59) نفس المصدر ص 144.

(60) نفس المصدر. ص 88.

القناع شيئا فشيئا عن الفترة التي سبقتها ـ أي فترة الطفولة والمراهقة ـ فيخصّ جوانب منها بالبحث و«النّبش» علّه يصل الى فهم ما لم يفهمه من قبل ... لذا نجده «يتوغّل في الأماكن التي سيفتح بابها على ماضيه، ليقلّب صفحاته، ويعيد القراءة من جديد ... لا بدّ أن خطأ ما ... حدث أثناء سيرته الأولى، وعليه أن يبحث عن ذلك الخطأ حتّى يجده»[61].

وعلى هذا النّحو تكتمل فصول رواية دار الباشا لكنّها تظلّ مفتوحة فلا نحن نعرف ما وقع في زمن التّيه ولا نحن نعرف الخطأ الذي وقع أثناء سيرة مرتضى الأولى.

وفضلا عن الحذف أو الإسقاط الكلّي الذي يساهم في تسريع حركة السّرد نجد تقنية الوقف التي تعمل على تعطيلها.

3 ـ الوقف (Pause)[62] :

ومن الأمثلة الدّالة على وصف الأماكن نذكر مثلا انقطاع مرتضى فجأة عن استعادة حقب متباعدة من ماضيه الأليم وانخراطه في وصف بعض الأماكن المتاخمة لدار الباشا والتي كان لها وقع خاصّ في نفسه من ذلك وصفه لحمّام الناعورة وصفا مفصّلا[63]. أو وصفه لمقام سيدي مُحْرِز حيث يقول متحدّثا عن نفسه وعن الخالة منجيّة : «قطعت به السّقيفة الطويلة... ودخلت من الباب الكبير.. بهو بديع مفروش بالرّخام الأبيض... تقدّمت الى بئر هناك في ركن من أركان القاعة.. ثمّ تقدّمت إلى مقام الوليّ الصالح...قاعة كبيرة جدرانها مكسوّة حتّى السّقف، عليها أقمار خضراء في مربّعات برتقاليّة... في أحد جوانب القاعة، قفص أبيض من الحديد المشبّك في أروع زينة، يتوسّطه الضّريح... صفّ من

(61) نفس المصدر ص 38.

(62) وهو تقنية يكون بمقتضاها زمن الخبر أقصر من زمن الخطاب إذ كلّما ينتقل الخطاب الى الوصف ـ أي تصوير الأشياء والأشخاص ـ يُعلّقَ زمن الخبر لفترة تطول أو تقصر فتتعطّل حركة السّرد وتتوقّف ممّا يجعل للخطاب زمنا لا يقابله في أحيان كثيرة زمن في الخبر.

(63) دار الباشا ص 75.

الشموع... أعواد ندّ... كتب للأدعية، مصاحف، زرابي، ثريا كبيرة ذات أفنان تتدلّى من السّقف ...» [64].

ومن الأماكن المجاورة لدار الباشا ينتقل مرتضى الى وصف دار الباشا وصفا مدقّقا مركّزا فيه على فعل الزّمان في المكان ومن خلاله نتبيّن أهمّ خصائص هندسة البيت العربي الأصيل حيث يذكر : «قابلته واجهة الباب .. جدار مزدان ببلاطات ذات زخارف متآكلة... يتوسّطه قوس معلّى في أشكال وتكوينات... خفض بصره الى الخوخة الصغيرة المنحنية تحت أقدام الباب الكبير العالي... لا يدري كيف تخطّى العتبة ودخل السّقيفة الطّويلة المعتمة.. ثمّ عرّج الى سقيفة ثانية وخرج الى الصّحن الواسع المبلّط بالرّخام... قابلته القاعة الكبيرة المقبّبة، قبالة باب السّقيقة، بابها مشرّع على مصراعيه...تخطّى العتبة.. في الوسط هناك تحت القبو أبوه..» [65].

ولا يكتفي مرتضى بذلك بل يخصّ غرفة جدّته لأبيه بوصف تفصيلي محاولا استجلاء خباياها واستعراض ما فيها من طنافس وتحف قيّمة وممّا يذكره في هذا الصدد : «كانت غرفة الجدّة تزدان بالنّفائس على نحو ليس له نظير...» [66].

ومن وصف الأماكن تنتقل عدسة مرتضى لتستقرّ على وجوه بعض الشّخصيات فتسعى الى وصفها وصفا إجماليّا لكنّه لا يخلو من وضوح من ذلك وصفه لأبيه «المقطّب الجبين» [67]. ولصالح الفيّاش «بجبّته المخلّعة على أحد كتفيه» [68] ولجدّته لأبيه التي بدت له «كتمثال من الشّمع أو من

(64) نفس المصدر ص 43/42.
(65) نفس المصدر ص 149/148.
(66) لمزيد من التفصيل انظر ص 80.
(67) لمزيد من التفصيل انظر نفس المصدر ص 52.
(68) لمزيد التفصيل انظر نفس المصدر ص 44.

العاج، دمية خشبيّة عيونها زرقاء واسعة...» [69] أو عند تشبيه ثقل كلام النّحاة بثقل لباس شيخ العلم حيث يعمد مرتضى الى تصويره تصويرا كاريكاتوريّا يذكّرنا بوصف طه حسين لشخصيّة سيّدنا في الجزء الأوّل من كتاب الأيّام وبما يذكره في هذا المضمار : «مثل لباس الشيخ في عمامته الملفوفة فوق الشّاشيّة على رأسه، وفي برنسه الثّقيل بجناحيه العريضين يلقي به فوق الجبّة الفضفاضة ومن تحت ذلك يتدلّى سرواله حتّى الكعب بألف طيّة وطيّة. وفوق السّروال تلتفّ الشملة الطّويلة كحبل البئر على وسطه فوقها البدعيتان ومن تحتهما المنتان والقميص، وفي قدميه البلغة والريحيّة والجوارب... كثافة وبذح، وتراكم وثقل» [70].

وإلى جانب الوقف التجأ الكاتب أحيانا إلى تقنية المشهد التي يتساوى فيها زمن الخبر مع زمن الخطاب.

4 ـ المشهد (La Scène) [71]:

لئن لم تتواتر تقنية المشهد بكثرة في رواية دار الباشا فقد تخلّلت السّرد أحيانا وقطعت استرساله لتقدّم لنا توافقا في الآراء وانسجاما بينها، من ذلك الحوار الذي دار بين مرتضى وصديقه فريد ـ أيّام المراهقة ـ والذي كشف فيه كلّ منهما ـ بكامل العفويّة والتلقائيّة ـ عن هواجسه الشّخصيّة ومشاعره الدّفينة وتطلّعاته المستقبليّة وممّا ذكراه :

«صحت من أعماقي : ـ كم أحبّ أن أسافر بعيدا
ـ أنا مثلك أحبّ أن أسافر.
ـ لماذا لا نسافر معا ؟ !
ـ لكن إلى أين ؟ !

(69) لمزيد من التفصيل انظر نفس المصدر ص 51.

(70) دار الباشا ص 91.

(71) وهي تقنية تنتفي فيها الحدود القائمة بين زمني الخبر والخطاب فيتطابقان أو يكادان، وهي تتجسّد عادة في الحوار باعتباره الوسيلة المثلى لنقل حكاية الأقوال فتمنح الشّخصيات حريّة التعبير عن ذاتها بلا واسطة.

- إلى أيّ مكان في الدّنيا
- ذلك حلم حياتــي
- وماذا نفعل هناك ؟ !
- أيّ شيء... المهمّ أن نجد حرّيتنا ...» [72]

ولئن كان الحوار - عادة - متساويا من حيث الكمّ فقد يسفر أحيانا أخرى عن اختلاف في المواقف وتباين في الرّؤى من ذلك، حوار مرتضى مع صالح الفيّاش الذي جاء الى الصّحراء يعرض عليه أن يتبادل معه الأمكنة [73]، أو حوار مرتضى مع ابن عمّه الهادي. فقد عرض مرتضى على ابن عمّه أن يساهم في ترميم دار الباشا إلاّ أنّه امتنع عن ذلك مقدّما جملة من الحجج ولعلّ هذا القسم من الحوار المطوّل الذي دار بينهما يبرز ذلك التعارض في المواقف والآراء :

« - والمطلوب منّي ؟
- المطلوب منك تقديم مساهمتك مع بقيّة الورثة في ترميمها وإصلاحها.
- ترميم ماذا ؟ ! هذا بيت يريد أن ينهار لماذا لا نتركه ينهار وانتهى الأمر ؟...
- لكنّه بيت جدّك الذي ولدت فيه.
- أصارحك القول، أنا غير مستعد للمجازفة بأموالي.
- حسنا ما دمت غير مستعد للمساهمة في إصلاح الدّار، فهل أنت مستعد أن تتنازل عن نصيبك في الميراث.
- ولماذا تريدني أن أتنازل عن حقّي في دار جدّي ..؟

(72) دار الباشا، صص 135/136.

(73) نفس المصدر صص 135/136.

- أرأيت كيف أنت ما زلت في أعماقك متعلّقا بالماضي.

- أنا دائما أنظر الى الأمام وأفكّر في المستقبل»[74].

لئن تبيّنا مع تقنية المشهد نوعا من التوازي بين زمني الخبر والخطاب فإننا نلاحظ بصفة عامّة أنّ عدم التّناسب بين زمني الخبر والخطاب هو القاعدة العامّة سواء تعلّق الأمر بالترتيب أو الديمومة أو التّواتر.

III - التّواتر[75] :

ويمكن أن نضبط أنواع التّواتر في حالات ثلاث وهي :

1 - الحالة الأولى : القصّ المفرد (récit singulatif)[76]:

هو أكثر أنواع السّرد تواترا وانتشارا في النّصوص القصصيّة وهو السّمة الغالبة في رواية دار الباشا إذ أنّ أغلب الظّروف التي حفّت بمسيرة مرتضى قد ذكرت مرّة واحدة من ذلك أنه ولد في كنف أمّ مطلّقة لم يعمّر زواجها من أبيه أكثر من شهرين فنما يافعا هنيّا قبل أن ينتزعه أبوه ليعاني أشكالا من القهر والاضطهاد بين البيت والكتّاب وحلقات الذكر ومحلاّت الخياطة وصناعة الشّاشيّة ممّا حفزه على الهروب ثمّ تتمّ عودته الى نقطة البداية أو نقطة الارتكاز على حدّ تعبير بشلار بعد أربعين سنة أو تزيد ليبحث عن الخطإ الذي ربّما حدث في طفولته... وبهذه العودة يراوده حلم ترميم ذاته وترميم المكان - دار الباشا باعتباره ثابتا من ثوابت الهويّة.

---

(74) نفس المصدر : صص 162/159.

(75) ،يعني مصطلح التّواتر - في معالجة النّصوص القصصيّة - دراسة كمّ الأحداث في الخطاب مقارنة بمدى تكرّرها في الخبر إذ لا نجد بالضّرورة تطابقا بين حضور الأحداث في الخطاب ونسبة وقوعها في الخبر».انظر: الصادق قسومة : النزعة الذهنيّة في رواية الشحّاذ لنجيب محفوظ ص 40.

(76) وهو الذي يتساوي فيه كمّ الخطاب مع كمّ الخبر فما حدث مرّة واحدة يروى مرّة واحدة.

ـ الحالة الثانية : القصّ المكرّر (Récitrépétitif)[77] :

وكما كان مرتضى يسعى إلى اختصار بعض الأحداث أو تغييبها فقد عمد عن طريق القصّ المكرّر إلى إعادة ذكر بعضها رغم توقه الشّديد إلى نسيانها وهكذا ينفتح مرتضى الشامخ على بوّابة الماضي البعيد ليمدّنا بصورة إجماليّة عن معاناة يوميّة ظلّ طيلة سنوات فريسة لها كأن يعود إلى حادثة بعينها كانت بالنّسبة إليه الحلقة الأولى من سلسلة الخيبات والعذابات والآلام التي وسمت حياته ككلّ إذ يذكر في أكثر من موطن تلك الحادثة التي تتعلّق بمجيء الأب عبد الجبّار الشامخ ليحمل ابنه مرتضى أمامه على درّاجة حدباء إلى دار الباشا، فظلّ مرتضى «يداري ألما قاسيا في مؤخّرته من جرّاء اهتزاز الدرّاجة على طول الطريق، **تلك البداية كانت مع أوّل وجع يتعرّض له ويصبر على تحمّله**»[78].

فهذه الحادثة لئن وقعت لمرتضى مرّة واحدة وهو في طريقه الى دار الباشا للمرّة الأولى فقد عاد الى ذكرها أكثر من مرّة في مواطن مختلفة كأن يقول مثلا : «تلك البداية مع أوّل وجع صبرت على تحمّله من غير أن تتاح لك الفرصة لأن تقول آه فضلا من أن تحتجّ ..»[79].

وقد سبقت تلك الحادثة تجربة أخرى أكثر قسوة وضراوة مع أهل دار الباشا تتمثّل في تأديب الأب عبد الجبّار لمرتضى بمجرّد حلوله بدار الباشا لأنّه رفض مرافقة جدّته لأبيه فيذكر : «ينهال عليه ضربا موجعا إلى أن ينقطع نفسه يتركه يتلوّى من الألم لا يدري بما ابتلي ... **تلك التجربة القاسية التي عاشها في أول لقاء له مع أبيه** وهو طفل لم يتجاوز الخامسة من العمر، تركت أثرها العميق في نفسه»[80].

---

(77) وهو الذي يكون فيه كمّ الخطاب أكثر من كمّ الخبر فما حدث في الخبر مرّة واحدة ينقله الخطاب أكثر من مرّة.

(78) دار الباشا ص 52.

(79) نفس المصدر ص 89.

(80) دار الباشا، ص 53.

فعلا إنّ لتلك التجربة المريرة وقعا سيّئا على نفس مرتضى الغضّة ممّا جعله يذكرها في أكثر من مناسبة وآية ذلك قوله : «حرمان يسكن قلبه، وهروب لا يّرجى منه خلاص.. لا بدّ أن ذلك حدث منذ أن كانت **تلك التجربة القاسيّة في أوّل لقاء بهم**» [81]. ومن ذلك أيضا : «**فله تجربة سابقة ما زالت عالقة بذهنه** لم تفارق ذاكرته ولم يستطع أن ينساها على مدى الأيّام» [82].

ولعلّ قساوة هذه التّجربة تتضاعف وتشتدّ إذا كانت مسبوقة بالفقدان القسري للأمّ وما يترتّب عنه من تصدّع وتأزّم ومعاناة ظلّ يتردّد صداه عبر صفحات الرّواية وهذا واضح في قول مرتضى : «مثلما حاولت من قبل أن تدوس على الجمر وتصبر على **مفارقة أمّك حين انتزعوك منها غصبا** وانقطعت أخبارها..» [83] أو من خلال قوله : سألت عن أمّي ، فقالوا : «**أمّك** لم تعد هنا تزوّجت وغادرت الدّار من زمن بعيد» [84] وقد يتأكد أكثر من خلال قوله : «مادامت أمّه أرادت ذلك وساقته بطيب خاطر منها الى أبيه... لكن لماذا التجأت الى هذا الأسلوب في مخادعته ؟.. لماذا غدرت به، إلى من سيفزع وإلى من يلتجئ...» ؟ [85].

وهكذا انطوى مرتضى على نفسه «يلعق طعم هزائمه» و«يعيش في عزلة وإهمال مجرّد خيال أو شبح يهيم بعيدا..» ومن هنا كان لا ينفكّ يشير الى فكرة الهروب التي خامرته منذ أن حملته الخالة منجيّة الى دار الباشا وظلّت تخامره بعد ذلك وممّا يقوله في هذا الصّدد مثلا : «اضطربت يده مرّة أخرى في يدها الكبيرة **رفّت أصابعه كأجنحة**

(81) نفس المصدر ص 78.
(82) نفس المصدر ص 50.
(83) نفس المصدر ص 89.
(84) نفس المصدر ص 123.
(85) نفس المصدر ص 58.

عصفور يريد أن يفرّ لكن الى أين ؟ فقد كان مقبوضا عليه بإحكام» [86].

ويعود الى نفس الفكرة فيقول : «ما إن شعرت بالمكيدة التي دبّروها لي حتّى اضطربت يدي في قبضة تلك المرأة، رقّت أصابعي كأجنحة عصفور يريد أن يفرّ لكن إلي أين ؟! فقد كان مقبوضا عليه بإحكام». [87].

ولعلّ فكرة الهروب هذه قد ازدادت استفحالا وتجذّرا بمعاناة مرتضى اليوميّة وفقدانه للرّاحة النّفسيّة المنشودة في دارالباشا فلا أم تحنو عليه ولا أب يقف الى جانبه، ولا جدّة «تنظر إليه» وترعاه فأصبح كلّ همّه منحصرا في الهروب وقطع كلّ صلة يمكن أن تربطه بأهل دار الباشا وممّا يذكره في هذا المضمار : «المهمّ أن أبتعد عن هذه الدّار، وعن نظرات تلك الأعين الجافّة وهؤلاء النّاس المنغمسين في شؤونهم الخاصّة، لا أحد يعيرك اهتماما، كأنّك غير موجود، وإذا ما التفتوا إليك فلا تسمع إلاّ الزّجر والتّعنيف» [88].

وكان قرار «الخروج» باعتباره خلاصا له من ذلك الجحيم الذي اكتوى بناره وما زال يكتوي... وهكذا ما فتىء مرتضى يردّد فكرة هذا الخروج حتّى غدت بمثابة لازمة مميّزة له باعتباره نصرا وانعتاقا وفي هذا يقول : «خرج هاربا من دار الباشا..» [89] ويضيف : «خرجت ممزّقا طريد أفكارك..» [90].

---

(86) نفس المصدر ص 47.

(87) نفس المصدر ص 122.

(88) نفس المصدر ، نفس الصفحة.

(89) دار الباشا ص 60.

(90) نفس المصدر ص 88.

ويؤكّد نفس الفكرة قائلا : «خرجت تطلب الخلاص ...» [91] ويعيد ذكرها مرّات ومرّات أخرى كقوله : «خرجت من غير أن تعرف الطّريق التي عليك أن تسلكها» [92] وكذلك «خرجت بلا عودة ..» [93].

وكان الخروج الذي يرجو من خلاله نسيان كلّ ما يمتّ بصلة إلى دار الباشا، فهل أسعفه بما كان يأمل ؟

يذهب مرتضى إلى أنّه عاجز عن تذكّر ما حصل له في تلك «الدّار» - دار الباشا - زمن طفولته بل يقرّ في أكثر من موطن بأنّ فراغا مهولا حصل في ذاكرته فيقول : «حين يحاول أن يعود بالذّاكرة إليها... **يصطدم بفراغ مهول مهما حاول أن يستفزّ خياله لا يجد شيئا، لا يتذكّر أحدا** من أهل الدّار...» [94].

ويعود ليؤكّد نفس المعنى بقوله : «إنّه لا يتذكّر أحدا، ولا يجد شيئا... أي فراغ مهول حصل في ذاكرته، مهما حاول أن ينشّط خياله يصطدم باللاشيء...» [95].

ولكن ألا يكون هذا الفراغ المهول الذي حصل في ذاكرة مرتضى شكلا من أشكال الذكرى المؤلمة الملازمة لتلك المرحلة المظلمة من مراحل حياته ...؟

ولعلّ مأساة مرتضى تكمن في أنّه رغم خروجه من دار الباشا، ورغم «عجزه» عن الرّجوع إليها فقد ظلّت ذكراها ملازمة له، ولعلّ ما في هذا القول يكشف عمّا يعتمل في نفسه من حيرة وقلق واضطراب: «وجدت نفسك لا أنت قادر على الرّجوع الى دار الباشا

---

(91) نفس المصدر ص 89.

(92) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(93) نفس المصدر ص 143.

(94) نفس المصدر ص 77.

(95) نفس المصدر ص 78.

بقلب خالص **ولاقابل أن تتخلّى عنها وترتاح من التفكير منها..»** [96] وهو يعود للإلحاح على نفس الفكرة في موطن آخر فيقول : «**لم تستطع** يوما أن **تطرد شبح دار الباشا من ذاكرتك ولا أن تتخلّى ساعة عن التفكير فيها..»** [97].

بل لا يلبث مرتضى أن يصعّد صرخة شوق وحنين إلى دار الباشا، ظلّت طويلا مكتومة بين جوانحه ـ فيقول : «من يطفئ سعير هذا الحرب المتأجّجة في رأسي ... **ويعيد إليّ دار الباشا**» ؟ [98].

وكما كان خروج مرتضى لازمة ظلّت أصداؤها تتجاوب بين أرجاء الرّواية كذلك كانت عودته المحتومة التي طفق يردّدها في كلّ آونة وآن من ذلك قوله : «يعود إليها بقلب جديد» [99] وكذلك «الأماكن القديمة **تعود إليه** بعد أن ولّى لها ظهره» [100] ويضيف : «الآن تعود إلى دار الباشا... مثقلا بالتّجارب..» [101] «تعود إنسانا مختلفا» [102].

وعلى هذا النحو تتمّ عودة مرتضى إلى دار الباشا التي غدا كيانها جزءا لا يتجزّأ من كيانه، ويُراوده حلم ترميم هذا الكيان حتّى لا ينهار فيسقط بسقوطه ماضيه فيصبح بلا ماض ولا حاضر ولا مستقبل. خصوصا وقد قال «ليس هناك من **مستقبل بدون ماض..»** [103]. ليضيف إثر ذلك قائلا : «**الماضي** يستمدّ قيمته عندما يدخل تحت طائلة

---

(96) نفس المصدر ص 88.

(97) نفس المصدر ص 180.

(98) نفس المصدر ص 180.

(99) نفس المصدر ص 38.

(100) نفس المصدر ص 59.

(101) نفس المصدر ص 87.

(102) نفس المصدر ونفس الصفحة.

(103) دار الباشا ص 160.

الفعل الإنساني... المتحرّك في الحاضر لكي ينطلق بعد ذلك ويُشرف على أفاق **المستقبل**»[104].

وهكذا نتبيّن أن هذه الإشارات المتكرّرة وغير الواعية أحيانا إلى بعض الأحداث التي وقعت مرّة واحدة في حياة مرتضى لأكبر دليل على ما لها من أهميّة قصوى في تغيير مجرى حياته وطبعها بطابع المرارة والمأساة...

وفي اتجاه معاكس للقصّ المكرّر نجد القصّ المؤلّف.

5 ـ الحالة الثالثة : القصّ المؤلّف (Récit Itératif)[105]

وأكثر ما يكون هذا النّوع من القصّ عند إيراد بعض العادات والأحداث اليوميّة أو التي تستمرّ مدّة من الزّمن ومثل هذا كثير في رواية دار الباشا غير أنّ من هذه الأحداث ما هو شديد الصلة بشخص مرتضى ومنها ما هو ذو صبغة عامة.

من الأحداث المتعلّقة بمرتضى نسوق بعض ما ذكره مرتضى حول رتابة حياته في الكتّاب أو عن تكرّر عمليّة حفظه القرآن لمدّة طويلة فيقول : «تظلّ هذه العمليّة تتكرّر في كلّ يوم، على مدى الأسابيع والأشهر والأعوام»[106].

وكذلك الشّأن بالنّسبة الى حلقات الذّكر التي كانت تعقد في جامع الزيتونة والتي يجد نفسه مجبرا على ارتيادها كلّ يوم غير أنّه يكتفي بذكرها مرّة واحدة وكأنّه ينزع الى تهميشها أو نسيانها إذ يقول :

---

(104) نفس المصدر ص 171.

(105) وهو الذّي يروي مرّة واحدة في الخطاب ما يحصل في الخبر عديد المرّات.

(106) نفس المصدر ص 69.

«واستمرّ يواظب على حضورها بعد أن ختم القرآن واستوعبه كاملا سنوات طويلة بدون انقطاع » (107)

كما يذكر مرتضى مرّة واحدة زياراته المتكرّرة إلى زاوية سيدي بن عيسى صحبة زهرة ابنة العمّ منصور «للخلاص من ضربة الجنّ» التي أصابتهما فيقول : «استمرّ مرتضى يواظب على الذّهاب إلى تلك الزّاوية صحبة زهرة ...» (108).

وقد يكتفي مرتضى بالمرور سريعا - ومرّة واحدة - على حادثة تردّده المستمرّ على دار عمّ العربي والد حبيبته شامة للّعب معها أو لقضاء بعض الشّؤون فيقرّ : «تعوّد مرتضى أن يتردّد على دار عمّ العربي، يذهب مرّة يجلب الماء من البئر... ومرّة أخرى يرسلونه لقضاء بعض حاجاتهم... فيتلهّى باللّعب مع شامة... أو يجلسان معا علي العتبة أمام باب السّقيفة...» (109).

ورغم التقاء مرتضى بصديقه فريد كلّ يوم تقريبا في محلّ الخيّاطة إلاّ أنّه يكتفي بإيراد هذا الحدث مرّة فيقول : «مرّت الأيّام بلا طعم، كنّا نتلاقى في الدكّان من غير أن تتهيّأ لنا الفرصة لأن نتحدّث معا...» (110).

كما أشار مرتضى مرّة واحدة إلى جولاته مع فريد التي كانت تتكرّر في أيّام العطل قائلا : «ألتقي به **ونخرج معا أيّام العطل**، نتجوّل مرّة في حديقة «البلفيدير» ومرّة نذهب ...» (111).

---

(107) نفس المصدر ص 70.

(108) نفس المصدر ص 100.

(109) نفس المصدر صص 77/76.

(110) نفس المصدر ص 136.

(111) دار الباشا ص 133.

وفي نفس السّياق تقريبا نذكر زيارات مرتضى اليوميّة - بعد عودته الى دار الباشا - للأهل والأقارب ليحثّهم على ترميم دار الباشا وانتشالها من الدّمار، وفي هذا يقول : «كان مرتضى يعود **كلّ يوم من جولاته** في أقاصي المدينة فاقدا الحسّ .. فلم يجد لدى كلّ من اتّصل بهم أذنا صاغية» [112].

وفضلا عن الأحداث المألوفة التي تعوّد مرتضى القيام بها نسوق أحداثا أخرى ذات «صبغة عامّة» منها ما يتعلّق بأفراد أسرته مثل العمّ منصور الذي دأب على الخروج كلّ صباح ليعود في ساعة متأخّرة من اللّيل ولا يختلط بأهل الدّار إلاّ في المناسبات مثل شهر رمضان المعظّم كأن يقول : «يخرج منذ الصّباح الباكر ويعود في ساعة متأخّرة من الليل .. لا يختلط بهم إلاّ في مناسبات الأعياد أو إذا جاء شهر رمضان المعظّم فيجلس عند ذلك معهم على مائدة الإفطار» [113].

ومن الأحداث ما يتعلّق بجدّة مرتضى التي كانت تستقبل الخالة حلّومة عصر كلّ يوم لتتجاذب معها أطراف الحديث لكنّ مرتضى يختزل ذلك اللّقاء اليوميّ في مشهد واحد فيقول : «ويتجدّد نفس المشهد تقريبا كلّ يوم» [114].

وفي هذا النطاق كذلك يشير مرتضى إلي علاقة التّناغم والانسجام بين سكّان شارع دار الباشا الذين يتبادلون التحيّة كلّ يوم والابتسامة المشرقة على وجوههم وفي هذا يقول : «والتّحيّات تتبع **إيقاعها الأبدي** : «صباح الخير» «تصبح على خير» «الله يحفظك» «الله يبارك فيك» «كان الله في عونك »... لا أحد يشيح بوجهه عن الآخر... الكلّ منخرط في تناغم قديم» [115].

---

(112) نفس المصدر ص 157.

(113) نفس المصدر ص 96.

(114) نفس المصدر ص 84.

(115) نفس المصدر ص 163.

كما يمرّ مرتضى - أحيانا - مرورا سريعا على الأحداث التي تُعاد في مناسبات الولائم والافراح كقوله : «في مناسبات الولائم والأفراح يمتلئ شارع الباشا بجماعات الطرق، جماعة القادريّة تخرج في حشد من روّادها ومريديها...» (116).

ومن قبيل الأحداث العامّة التي تكرّرت ويكتفي مرتضى بإيرادها مرّة واحدة نذكر فاجعة تازركة التي أُعيدت فصولها على مسرح القرية المنكوبة ثلاثة أيّام متتالية وفي هذا يقول : «ظلّوا يتداولون على تازركة **مدّة ثلاثة أيّام كاملة** ..... راح أولئك الجنود، وبعد ساعات قليلة جاء جنود آخرون يُعيدون الكرّة من جديد، فيلق آخر جاء ليعيد المأساة على نفس الوتيرة» (117).

وهكذا نتبيّن أنّ مرتضى قد عمد إلى ذكر هذه الأحداث المتكرّرة مرّة واحدة لأنّه ربّما يروم نسيانها أو لأنّها لا تساهم بصفة مباشرة في تطوّر الأحداث وتفاقم أزمة البطل.

واضح ممّا سبق أنّ هذه المستويات الثّلاثة - من ترتيب وديمومة وتواتر - جاءت وثيقة الصّلة بشخصيّة مرتضى بآعتبارها مصبّا للأحداث ومحورا لها ومضطلعة بسردها في مواضع كثيرة من الأثر.

على هذا النحو كان احتفاؤنا بالنّظام الزمني في رواية دار الباشا وقد جعلناه وفق ثلاثة مستويات سعينا إلى أن تكون متكافئة فلئن غاب التّكافؤ بينها أحيانا فلعلّ ذلك يعود إلى طبيعة المستوى في حدّ ذاته أو إلى اتّصاله بمادّة الرّواية.

علما أنّ هذه المستويات الثّلاثة - من ترتيب وديمومة وتواتر - تلتقي في التركيز على ماضي مرتضى الشّامخ وتتقاطع لإلقاء الضوء على مرحلة طفولته بالذّات باعتبارها مركز الثّقل في ذلك «الماضي

(116) نفس المصدر ص : 139.

(117) نفس المصدر ص 113.

الملعون»[118]. وإذا بتقنيّة الارتداد - في مستوى الترتيب الزّمني - تفتح أمام مرتضى أبواب ذلك «الماضي الملعون» وتمكّنه من استعادة بعض مظاهر القهر والإحباط فيه تعاضدُها في ذلك - في مستوى الديمومة - تقنية السرد المجمل بتركيزها على مرحلة الطّفولة وتقنية الحذف بإسقاط مرحلة الشّباب والكهولة، بالإضافة إلى تقنية القصّ المكرّر - في مستوى التّواتر - بإلحاحها على إيراد أحداث معيّنة كانت سببا مباشرا في تأزّم حالة مرتضى وتعقّد مجرى حياته لتسفر عن ذات مهشّمة، متصدّعة، متعثّرة ...

وبناء على ما تقدّم، نلاحظ أنّ هذه المستويات الثّلاثة مجتمعة تؤكّد أهميّة المبحث الزمني في هذه الرّواية فعسى أن يكون هذا المبحث مفتاحا من مفاتيحها يمكّننا من الولوج إليها والظفر ببعض أسرارها وخفايا ها[119].

سعاد نبيغ

(118) دار الباشا ص 81.

(119) استهلّ محمد القاضي المقدّمة التي كتبها لدار الباشا بقوله : «هذه دار الباشا فأين مفاتيحها ؟»، نفس المصدر، ص 7.

حوليات الجامعة التونسية - عدد 2004/48 ص ص 165 - 191

علاقة الضمير الغائب بمفسّره بين التّبعيّة في المنوال النحوي والتّسلّط في المنوال التّداولي العرفاني

بقلم : نرجس باديس

بحث كلايبار G. Kleiber في كتابه «العوائد والضمائر»[1] الإشكاليات الإحالية التي تثيرها الضمائر في استعمالاتها المتنوّعة. وقد أثار اهتمامنا التوّجه الذي انتحاه في تفسير علاقة الضمير الغائب بالمفسّر. إذ قدّم طرحا معكوسا تحوّل فيه الضمير الغائب من تابع لمفسّر لفظي يتحكّم في تحديد جنسه وعدده، إلى عنصر مستقل مسيطر قادر على انتقاء مرجعه واختياره دون وساطة المفسّر.

ولم يكن هذا الطرح إلاّ وليد اتّباع كلايبار المنوال التداولي العرفاني في التحليل، زاعما أنّه منوال يمكّن من اكتشاف خصائص إحالية في الضمير الغائب غابت عن النحاة لقصور المنوال النحوي المعتمد في التفسير.

(1) G. Kleiber : 1994 , «Anaphores et Prénoms» Champs Linguistiques. Duculot

ونحن نرمي من وراء مقالنا هذا إلى تقديم هذه الرؤية في تحليل الضمير الغائب محاولين إبراز الخلفيات المنهجية التي تحكّمت في اختلاف المنوال التفسيري النحوي عن المنوال التفسيري التداولي العرفاني في معالجة الضمير الغائب وخصائصه الإحالية.

1) تحليل المقاربات التقليدية للضمير الغائب

اعتبر الضمير الغائب لفترة متأخرة ضميرا عائدا يرتبط إحاليا بمفسّر سابق أو لاحق (2) تناولته المقاربات النحوية (3) في إطار الجملة وتكفّلت به المقاربات النصّية (4) إذا ما تعلّق الضمير بمفسّر يقع خارج حدود الجملة الواحدة. واشتركت جميع هذه الأنظمة الواصفة في الإقرار بتبعية الضمير الغائب لمفسّر لفظيّ مباشر أو غير مباشر، صريح أو ضمني، يحدّد جنسه وعدده ويُحتاج إليه في تعيين المرجع المقصود. وقد كان الفقر الإحالي الذي تتميز به العوائد هو الدّاعي إلى ارتباطها ربطا ضروريا بلفظ ممتلئ إحاليا يخوّل لها الوقوع على مرجع معيّن مشترك، إن كانت العلاقة بينهما تحاولية coréferentielle، أو يساعد بطريقة غير مباشرة على تحديد المرجع المناسب إن كانت العلاقة بينهما غير تحاولية non-coréferentielle.

فصنّفت الضمائر على هذا الأساس إلى :

1) ضمائر معوّضة Substituts : تمثّلها ضمائر الغيبة، وتعوّض اسما قد سبق ذكره «antécédent» تعود إليه. فكانت بذلك «عائدية أو تابعة» «anaphorique ou dépendant» (Bloomfield 1970 ص 233).

---

(2) إحالة قبلية : Anaphore، إحالة بعدية : Cataphore

(3) J.C Milner : 1982 : «Ordre et raisons de langue» Seuil. Paris

Chomsky : 1987، «Concepts et conséquences de la théorie du gouvernement et du liage in la nouvelle syntaxe» Ed. du Seuil. Paris.

الاسترابادي : شرح الكافية ج 2 ص 4 - 5.

(4) انظر : Halliday, (M.A.K.) and (R.) Hasan (1976) : Cohesion in Englesh

- محمد خطابي: (1991) : لسانيات النص: مدخل إلى انسجام الخطاب

2) ضمائر اسمية nominaux : تمثّلها ضمائر التكلّم والخطاب : أنا وأنت، تتميّز من ضمائر الغيبة بكونها «مستقلّة لا تطلب تلفّظا سابقا بالشكل الذي تعوّضه» (5) (Bloomfield 1970 ص 238)، لأنّها تعيّن المتلفظ بها والمخاطب بها. فتشبّهت بالأسماء من حيث وقوعها المباشر على المرجع الذي تعيّنه دون حاجة إلى مفسّر لفظي.

وهو تصنيف قد أبرزه النحاة العرب بالتمييز في المضمرات بين :

- الحاضر الذي يتعيّن بـ «المشاهدة» ويخصّ ضمائر التكلّم والخطاب.
- الغائب الذي «تقدّم ذكره لفظا أو معنى أو حكما» (الاسترابادي شرح الكافية ج 2 ص 3). ويخصّ ضمائر الغيبة.

وهو تصنيف اعتمد مقياس الإحلال الفضائي localisation spatiale للمفسّر وأنتج التمييز بين القرينة المقالية والقرينة المقامية. وتجلى هذا التصنيف عبر تقسيم الضمائر إلى عوائد Anaphores يفسّرها السياق اللغوي، وإلى مشيرات مقامية Déictiques تفسّرها عناصر مقامية (6).

وقد استعادت المقاربات التداولية (7) هذا التصنيف لتؤكّد التمييز بين الوحدات اللغوية التي تتعيّن بعمل التلفّظ فلا يحدّد مرجعها إلاّ إذا استحالت اللغة أقوالا منجزة في مقامات مخصوصة وهي المشيرات المقامية، وبين صنف آخر من الوحدات اللغوية مستقل نسبيا عن مقام التلّفظ، يحيل على مرجع معروف معهود لا يشترط في تعيينه أن يتعلّق بآنية القول وإحداث التلفّظ، لأنّه لا يخرج عن حدود اللغة لحاجته إلى

(5) « ... Je et tu ... ce sont des substituts indépendants qui ne requièrent pas d'énoncé antécédent de la forme remplacée».

(6) انظر ياكبسون (1963) :

- Jakobson (Roman) : Essais de linguistique générale. E Points.

(7) انظر : أوروكيوني : (1980)

- C.K.Orecchioni : L'Enonciation de la subjectivité dans le langage. Armand Colin
- A. Reboul et Moeschler (1994) ،Dictionnaire encyclopédique de pragmatique. Ed. du Seuil

قرينة مقالية يشترط توفّرها في النصّ ترفع إبهامه وتلعب دور الوسيط بينه وبين المرجع الذي يقع عليه وهو صنف العوائد [8].

ويمكن أن نمثل على هذا التصنيف بمثالين نموذجيين، يمثل الأول المشير المقاميّ ويمثل الثاني العائد :

1) لـــن أزورك اليوم كمـــا وعدتـــك

مراجع تتعيّن بعمل التلفّظ في مقام التخاطب فالمفسر مقامي غير لغوي	المرجع هو المخاطب الموجه إليه الخطاب لحظة التلفّظ	المرجع هو المتكلّم منجـــز النسخة في آن التلفـــظ

2) أعـــارني زيـــد كتـــابـــه

مفســر — عائــد

مفسّر «هو» لفظ «زيد» وهو مفسّر مقالي وفره السياق اللغوي.

وسواء أكانت المقاربات التي بحثت في الضمير الغائب نحوية أم نصّية أم تداولية فإنّها قد أقرّت جميعا علاقة تلازمية بين العائد الضميري ومفسّره تقوم أساسا على تبعية الضمير للمفسّر واستحالة إفادته من دونه أو استقلاله عنه. ففي المثال (2) استعمل الضمير الغائب في صيغة المفرد المذكّر لأنّه ينوب عن اسم «زيد» ويتبعه في الجنس والعدد. فلو قلت :

* أعـــارني زيـــد كتـــابـــها

وأنت تقصد بالضمير «ها» «زيدا» لعدّ لحنا يستوجب التصحيح.

(8) ميّز النحاة العرب بين الصنفين باعتماد مقياس الحضور والغيبة: انظر مجلّة موارد عدد 6 (2001) : مقال لعزّ الدين مجدوب : مساهمة في دراسة المشيرات المقامية في القرآن.

فلفظ «زيد» أو المفسّر اللفظي عموما يضطلع بدور المراقب اللغوي الذي يفرض قيودا على الضمير العائد فيتحكّم في جنسه وعدده.

2) إشكاليات الطرح التقليدي

إنّ الاهتمام بالاستعمالات الفردية في المقامات المخصوصة في إطار تطوّر الاتجاهات التداولية العرفانية أبرز صنفا من الاستعمالات تخصّ الضمائر، رأى كلايبار أنّها تزعزع أسس هذا التصنيف وتكشف ضعف الحدود المعتمدة فيه وتؤكّد عدم أهميّة المفسّر اللفظي في تحديد مرجع الضمير العائد : فاعتماد مقياس الإحلال الفضائي وربط الضمير بمفسّر لفظيّ يؤدّي إلى تداخل الأصناف في بعض الاستعمالات. فالمشيرات المقامية قد تعدّ باعتماد هذا المقياس عوائد في مثل :

3) أ - Alors Paul s'est exclamé : « Je ne suis pas une anaphore»
(Kleiber 1994 : P. 22).

ب - قال زيد : «أنا لست عائدا».

فيعود ضمير المتكلّم «أنا» إلى مفسّر لفظي مذكور هو «زيد».

كما أن العوائد قد تكون مشيرا مقاميا في مثل :

4) أ - Attention ! Ne t'approche pas. IL est dangereux
(Prononcé par le père dans la situation ou le fils s'approche trop près d'un chien)

ب - انتبه ! لا تقترب. إنّه خطير.
(قول يتلفظ به أب في مقام يرى فيه ابنه يقترب كثيرا من كلب)

ج - (يا أبت. استأجره)
(قول تلفظت به بنت شعيب معيّنة موسى الحاضر في المقام دون أن يسبق له ذكر) (الأزهري : شرح التصريح ج 1 ص 114)

فلم يتعلّق ضمير الغائب «هو» في هذا المثال بمفسّر لفظي بل هو يعيّن مرجعا حاضرا في مقام التلفظ، لم يرد في النص أي لفظ يدل عليه [9].

وقد اعتبر كلايبار (1994 ص 52 - 53) أن مثل هذه الاستعمالات تبرز عجز المقاربات الواصفة، النحوية والنصيّة والتداولية والعرفانية، عن تقديم منوال تحليلي موحّد يفسّر جميع الاستعمالات. وذلك لأنّها مقاربات قد قصرت عن إدراك الخصائص الإحالية للضمير، لانغلاق كلّ واحدة منها على نفسها ومغالاتها في تهميش الأخرى. وقد اقترح (كلايبار 1994 ص ص 54 - 96) مقاربة توفيقية جمع فيها بين كل المقاربات سمّاها بـ «المقاربة الذاكرية» وهي مقاربة تداولية عرفانية بالأساس. غير أنّها تستعين بمبادئ نحو الجملة والنص إذا ما دعت الحاجة إلى ذلك.

فتحليل الضمير الغائب باعتباره عنصرا تابعا لمفسّر لفظيّ قد نجم عن الإقرار بمجموعة من الخصائص في الضمير «هو» عدّها كلايبار سببا أساسيا في افتقار الحدود الموضوعة ومقاييس الميز للصرامة والحسم الضروريتين :

فالإقرار بتبعية الضمير للمفسّر يقتضي :

1 - اعتبار الضمير الغائب علامة فارغة إحاليا تفتقر إلى مضمون وصفي شرط - صدقي vericanditionnel يخوّل له الوقوع على المرجع المقصود وقوعا مباشرا وهو ما يقتضي تعلّقه باسم ممتلئ إحاليا يكون وسيطا بينه وبين المرجع الذي يقع عليه (كلايبار 1994 ص 21). وقد عبّر النحو العربي عن هذه السمة بتصنيف الضمير الغائب ضمن المبهمات

(9) هو طرح يناقش، خصصنا له فصلا في بحثنا الذي نحن بصدد إنجازه «المشيرات المقامية».

التي تقع على كلّ شيء ويلزمها التفسير لتتخصّص. غير أنّ النحاة لم يشترطوا في المفسّر أن يكون اسما صريحا قد سبق ذكره [10].

2 - اعتبار الضمير الغائب معيّنا من درجة ثانية. فلا يعيّن إلاّ ما يستطيع مفسّره تعيينه. فهو شكل ناقص خصائصه محدودة تنحصر في الدّلالة على جنس الاسم الذي يفسّره وعدده. كما أنّه غير قادر على أن يمكّن من مبدإ تحديد إحاليّ (كلايبار 1994 ص 47).

3 - اعتبار الضمير الغائب «هو» مجرّد ممثل للمفسّر ونائب عنه، دوره الأوّل والأخير أن يحقّق الاقتصاد والاختصار ويغني عن التكرار (كلايبار ص 47). ويرى كلايبار أنّ عيب أطروحة الضمير المعوّض أنّها تعتبر «هو» أداة إحالة غير أصلية. فلا يمكن أن تضيف شيئا إلى ما يقدّمه المفسّر (كلايبار 1994 ص 48).

وهو أمر لا نسلّم به إذ أكّد النحاة العرب أن دور الضمائر لا ينحصر في مجرّد الاقتصاد والاختصار. بل هي تتميّز بخصوصيات إحالية استلزمت عدم جواز تعويضها بالاسم المضمر فيها. يقول سيبويه (ج1 ص 62) : «لو قلت ما زيد منطلقا زيد لم يكن حد الكلام وكان ههنا ضعيفا ولم يكن كقولك : ما زيد منطلقا هو لأنّك قد استغنيت عن إظهاره **وإنّما ينبغي لك أن تضمر**».

فاستعمال الضمائر عوض الأسماء الظاهرة ليس اختيارا. بل هو، في بعض السياقات، أمر ملزم لا يمكن للكلام أن يستقيم دونه. ذلك أنّ الدور الأول للضمائر ليس الاختصار بل هو رفع الالتباس. يقول الاسترابادي (شرح الكافية ج 2 ص 4) : «اعلم أنّ المقصود من وضع المضمرات رفع الالتباس فإنّ أنا وأنت لا يصلحان إلا لمعيّنين وكذا ضمير الغائب نصّ في أنّ المراد هو المذكور بعينه في نحو جاءني زيد وإيّاه ضربت. وفي المتّصل يحصل مع رفع الالتباس الاختصار وليس كذا الأسماء الظاهرة.

---

(10) انظر سيبويه الكتاب ج 2 ص 78 والاسترابادي شرح الكافية ج 2 ص ص 3 - 4 وهي مسألة سنفصّل القول فيها أثناء تحليل الأمثلة.

فإنّه لوسمّي المتكلّم والمخاطب بعينهما فربّما التبس ولو كرّر لفظ المذكور مكان ضمير الغائب فربّما توهّم أنّه غير الأوّل».

3) طرح كلايبار

1.3 - دحض مبدأ تبعية الضمير

حاول كلايبار (1994 ص 68) أن يدحض مبدأ تبعية الضمير الغائب لمفسّر لفظيّ من جهتين : الأولى تتمثل في «تصحيح طريقة إعطاء الضمير الغائب للمرجع المناسب حسب المقاربة النحوية والنصية بإبراز أن المخاطب لا يبحث عن المفسّر في الجملة أو في النص بل يعود أساسا إلى صورة ذهنية قد استقرّت في الذاكرة المباشرة Mémoire immédiate. فيستوي في ذلك المفسّر المقالي والمفسّر المقامي إذ يصير المقام والمقال وسيلتين ثانويتين لإدراك المفسّر إدراكا ذهنيا. فيتوحّد بذلك تحليل ضمير الغائب في الاستعمالات المقالية والمقامية.

أما الجهة الثانية والتي سنوليها اهتمامنا في هذا المقال فتتمثل في نقض مبدإ مطابقة الضمير للمفسّر من حيث الجنس والعدد إثباتا لاستقلاليته عن المفسّر اللفظي.

وقد اعتمد كلايبار في هذه الأطروحة على مجموعة من الأمثلة خالف فيها الضمير الغائب المفسّر من حيث الجنس أو العدد (كلايبار 1994 : ص 68) : مثل :

(5 أ - Le ministre de l'Education Nationale est en vacances
Elle séjournera deux semaines au bord de la mer.[11]

ب - وزير التعليم الوطني في عطلة. إنّها ستقضّي أسبوعين على الشاطئ.

(11) ظاهرة قليلة جدّا في اللغة العربية.

ج - (لقد لاحظ الصحافيون غياب العضو الخامس. فقد كانت تقضّي أسبوعين على الشاطئ)

فالضمير «elle» في المثال (5) أ حسب كلايبار يبيّن أكثر من المفسّر. فيقدّم معلومات لم يدلّ عليها المركب الاسمي «le ministre de l'éducation» إذ دلّ على أن المرجع المقصود امرأة وليس رجلا.

وهي رؤية تناقش. إذ أنّ جنس المرجع لا يُكتشف باستعمال المتكلّم ضميرا مؤنثا «elle» عوض ضميرا مذكّرا. بل إنّ المخاطب يدرك ذلك من المركّب الاسمي Le ministre de l éducation. فاستعمال الاسم معرّفا تعريفا عهديّا ومضمّنا دلالة مقامية تتمثل في كونه الوزير الحالي : Le ministre actuel يدلّ على أن المتكلّم قد ساق كلامه على اعتبار مبدإ تخاطبي يتمثل في مشاركة المخاطب المتكلّم في معرفة المرجع المقصود بالمركب الاسمي معرفة قبلية عهدية. لذا فإنّ التلفظ بالمركب الاسمي يستدعي صورة ذهنية يدرك معها الجنس. وهو ما يجعل المخاطب يفهم المقصود بالضمير المؤنّث دون بذل جهد إضافي.

* بعض استعمالات ضمير الغائب الاستغراقية Génériques :
مثل : (كلايبار 1994 ص 38)

(6) أ - J'ai adopté un chat parce qu'ils sont affectueux
ب - احتضنت قطّا لأنّها ودودة.
ج - (بلى من أسلم وجهه لله وهو محسنٌ فله أجره عند ربّه ولا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون) (البقرة آية 112).

والمثال (6) ج ساقه سيبويه (الكتاب ج 1 ص 65 - 66) ضمن إشارته إلى إمكانية اختلاف عدد الضمير عن عدد المفسر. واعتبره ضربا من الحمل على المعنى أجازه «لقلة التباسه على المخاطب». كما تحدث الاستراباذي (شرح الكافية ج 2 ص 6) عن إمكانية غياب المفسر بلفظه فيستدل عليه بواسطة الاستلزام القريب أو البعيد. والنحاة بهذا التفسير

يقرّون أصلا من أصول الإضمار يتمثل في أنّ كلّ ضمير غائب يلزمه مفسّر «تقدّم ذكره لفظا أو معنى أو حكما» (شرح الكافية : الاسترابادي ج 2 ص 3).

وهذا دليل على أنّ المقاربة النحوية لاتلهج باللفظ كما حاول أن يوهمنا كلايبار بنقده بل هي تعتمد أساسا المعنى.

* استعمالات ضمير الغائب النصّية غير المباشرة :

(7) أ - J'ai voulu chercher Pierre, tu sais, ils n'habitent plus à x.

ب - أردت أن أبحث عن زيد. أتدري إنّهم لم يعودوا يقيمون في كذا.

ج - (لم ألتق بزيد يوم الجمعة. فقد قرّروا الإضراب عن الدروس).

فالمثالان (6) أ و (7) أ حسب كلايبار يمثلان علاقة لاتحاولية بين الضمير والمفسّر تدلّ على أنّنا لا يمكن أن نعوّل إلا على الضمير في تحديد مرجعه.

ونحن نرى في قول كلايبار الكثير من المبالغة لأنّنا مع هذه الأمثلة لا نعوّل على الضمير فقط لتحديد المرجع بل إنّنا نستعين بعناصر سياقية. ففي المثال (6) ب ورغم علاقة اللاّتحاول فإنّنا نستعين أساسا بالمفسّر «قطّ» لنستدلّ على أنّ المقصود هو جنس القطط عامّة.وفي المثال (7) ب نستعين بالمفسّر «زيد» وخاصة بالدّلالة المعجمية لفعل «يقيم» التي تستدعي مفهوم العائلة ومفهوم المشاركة. ويمكن أن نستدلّ على ذلك بما يطرأ على دلالة المثال من غموض إن عوّضنا في المثال (7) أ التركيب «habiter à x» بـ «visiter Marie» فنقول : ? J'ai voulu chercher Pierre. Tu sais ils ne visitent plus Marie.

أما المضمر في الغائب الجمع في المثال (7) ج وهو «الطلبة» فإنّه يدرَك بفضل المركّب «الإضراب عن الدروس» وبفضل ما يقتضيه استعمال

اسم العلم من معرفة المخاطب المسمّى به معرفة قبلية. فلم يشترط النحاة في سابق الذكر التصريح بالاسم المفسّر. بل أبرزوا جواز اتّساعه ليشمل كلّ العناصر السياقية التي تدلّ عليه بالاقتضاء أو بالاستلزام. يقول الاسترابادي (شرح الكافية ج 2 ص 5) : «... سياق الكلام المستلزم للمفسّر استلزاما قريبا ... أو بعيدا كقوله تعالى (حتى توارت بالحجاب) إذ العشيّ يدلّ على تواري الشمس وكقوله تعالى (إنّا أنزلناه في ليلة القدر) إذ النزول في ليلة القدر التي هي في شهر رمضان دليل على أنّ المنزّل هو القرآن وكذا قوله تعالى (ما ترك على ظهرها من دابّة) فإنّ ذكر الدّابة مع ذكر على ظهرها دال على أنّ المراد ظهر الأرض».

وقد رأى كلايبار أنّ مثل هذه الاستعمالات تستلزم إعادة البحث في السمات الإحالية للضمير الغائب بالاستعاضة عن السمات التي أقرّتها المقاربات التقليدية بسمات أخرى تتمثل في أنّ :

1 - الضمير هو عبارة إحالية مستقلّة غير تابعة
2 - الضمير هو معيّن أوّلي désignateur primitif يمتلك مبادئ ذاتية في الحساب تحدّد المرجع المناسب
3 - للضمير الغائب «هو» مضمونا دلاليا خاصا به، كافيا لتأدية دوره الإحالي. وهو مضمون يتركّب من مكوّنين :
- السمات المعجمية أو الوصفية الدّاخلية
- والإشارات الإحالية إلى كيفية تحديد المحال إليه (كلايبار ص 68).

وقد رأى كلايبار أنّ أهمّ ما يدعم هذه الأطروحة هو إثبات المعنى الوصفي الذي تحقّقه علامتا الجنس والعدد في الضمير. ولم يكن ليقدر على ذلك إلاّ إذا ما بيّن أنّهما من المعاني المميزة للضمير دون المفسّر تخوّل له الوقوع المباشر على المرجع المقصود وتعيّنه دون واسطة. فعلامتا الجنس والعدد في الضمير ليستا علامتيْ جنس المفسّر اللفظي وعدده بل هما علامتا جنس المرجع الذي يحيل عليه «هو» وعدده. وكأنّ كلايبار ينكر أن تكون العلامة النحوية علامة مرجعيّة.

2.3 - عوائق هذا الطرح :

بيّن كلايبار (1994 ص 69) أنّ على هذه الأطروحة أن تكون قادرة على تجاوز بعض الصعوبات : أوّلها أن تتمكّن من تفسير وجه الخطإ في مثل هذا المثال :

أ - La bicyclette est tombée. Il s'est brisé

ب - سقطت الدّراجة. فتكسّر

دون الاستعانة بالرقابة اللغوية التي يسلّطها المفسّر على الضمير من حيث الجنس والعدد. فرغم أنّه يجوز أن يعيّن المرجع باسم bicyclette أو باسم vélo، فإنّ استعمال لفظة منهما تحتّم استعمال ضمير مناسب من حيث الجنس.

وهو أمر لا نسلّم به إذ أنّ النحاة لم يروا في اختلاف جنس الضمير عن جنس المفسّر خطأ. فجاز أن نقول : «جاءني كتابه. فقرأتها» أي «الصحيفة» لدلالة الاسمين على شيء واحد. ولقد رأوا في هذه الظاهرة وجها من وجوه الحمل على المعنى.

أمّا الصعوبة الثانية فتتجلى في تفسير الاستعمالات المقامية للضمير الغائب مع مثل :

(Jean essaie de mettre une table dans le coffre de sa voiture, Mari dit) :

9) أ - Tu n'arrivera jamais à la/* le faire entrer dans la voiture.

(يحاول زيد أن يضع طاولة في الصندوق الخلفي لسيارته فتقول زينب) :

ب - لن تتمكّن من إدخالها / * ـه في السيارة

فالمرجع قد يدلّ عليه لفظ «La table» كما يدلّ عليه لفظ «le meuble». فلم لا يمكن استعمال عائد مذكّر عوض استعمال عائد مؤنّث ؟

3.3 دلالة الجنس والعدد في الضمير الغائب على المضمون الوصفي :

يرى كلايبار (1994 ص 69) أنّ الإقرار باستقلالية الضمير الغائب عن المفسّر يمنح علامتي الجنس والعدد القدرة مسبقا على انتقاء المرجع المناسب من بين المراجع الممكنة. غير أنّ هذا الطرح لا يخلو من إشكاليات عويصة تتمثّل أساسا في صعوبة تحديد الأسس التي يقوم عليها هذا الانتقاء.

فما هو القيد الإحالي المتعلّق مثلا بالضمير المذكّر المفرد ؟

1.3.3 - مشكل العدد :

اعتبر كلايبار العدد في الضمير الغائب علامة دلالية محتجّا لذلك بالتذكير بأنّ المقابلة النحوية : مفرد / جمع تطابق التمييز المفهومي بين فردية إحالية singularité référentielle وجماعية إحالية pluralité référentielle. فالعدد في الضمير يقدّم معلومة عن المرجع ومن هنا كان حضوره في الضمير مكوّنا لسمة وصفية تحدّ من اتّساع الضمير.

فالضمير المفرد ينتقي ذاتا مفردة والضمير الجمع ينتقي جمعا (كلايبار ص 70).

ويرى كلايبار اعتمادا على ذلك أن امتناع مخالفة الضمير للمفسّر في العدد مع مثل :

(10) أ - Paul possède une tortue. Elle dort dans son lit

ب - لزيد سلحفاة. إنّها تنام في فراشه.

(11) Paul possède des tortues. Elle dort dans son lit

ب - لزيد سلاحف. إنّها تنام في فراشه [12].

ج - (* لزيد سلحفاتان. إنّها تنام في فراشه).

---

(12) تعريب المثال لا يبرز الظاهرة اللغوية التي قصدها كلايبار. في حين أنّها تتجلى مع المثنى.

لا يتأتّى من المراقبة اللغوية التي يمارسها المفسّر على الضمير بل من غياب مرجع ظاهر وجاهز يرضي شرط الكمّية «la condition quantitative» الذي يستوجبه الضمير.

أمّا الأمثلة الصحيحة مثل (10) فهي سليمة التركيب لأنّ الضمير الذي تتضمّنه قد وجد في كل واحد منها مرجعا ينطبق عليه قد دخل الذاكرة الخطابية discursive بواسطة النصّ.

2.3.3 - مشكل الجنس :

لاحظ كلايبار (1994 ص 72) أنّ الجنس يطرح إشكالا مقارنة بالعدد. ذلك أنّ الجنس مع الضمير في اللغة الفرنسية خلافا للعدد لا يبدو علامة دلالية. إذ أنّه يستعمل في الإحالة على العاقل وعلى غير العاقل [13]. فتكون مقولة الجنس دالّة مع العاقل في المثال (5) أ. وغير دالّة مع المرجع غير العاقل. إذ أنّ جنس الضمير يتحدّد حسب شكل الاسم الذي يسمّي المرجع كما يشهد على ذلك مثال (8) أ ومثال (9) أ.

فلئن كان مثال (5) يخضع لمراقبة تداولية أي إلى ضرب من التوافق المفهومي فإنّ المثالين (8) و(9) حجّة للمراقبة اللغوية أي للتّشبث بمفسّر صريح أو ضمني يعطي جنسه للضمير.

ويقرّ كلايبار بأنّ هذا الحلّ الأخير صالح أيضا لتفسير المثال (5) أ بأن نفترض اسما صالحا للرّجل والمرأة معا يناسب جنس الضمير.

غير أنّ هذا التفسير يتعارض والتوجّه الذي اختاره والذي تأسّس على اعتبار استقلالية الضمير وسيطرته على المفسّر. ورغم أنّ كلايبار يقرّ بأنّه لا مجال لإنكار ارتباط الضمير بالأسماء التي تسمّي المرجع المناسب

---

(13) أشار بأنّها قضية لا تطرح مع اللغة الانقليزية لتمييزها بين العاقل وغير العاقل بعائدين مختلفين هما «It» لغير العاقل و «He» للعاقل.

19 نلاحظ أنّه استدلال لا يخلو من مغالطة. فما ننتظر منه أن يستدلّ عليه ويثبته يتّخذه مسلّمة يبني عليها استدلاله.

فإنّه يرى أنّ عليه أن يجد مخرجا من هذا المأزق حتى يدعم التوجّه الذي سار فيه. فيقول (1994 ص 73) : «يوجد مخرج ممكن ومباشر يتمثل في أن نسلّم بأنّ علامة الجنس في الضمير حتى وإن كانت لا تمثل علامة دالة على الجنس المفهومي فإنّها تكون رغم ذلك ضربا من العلامة الدّالة أي من الإشارة إلى المراجع المكنة التي تصلح أن يحيل عليها الضمير» (14).

فكلّ ضمير مذكّر في هذا الإطار ينتقي مسبقا مجموعة واسعة من المراجع الممكنة تشترك في السمة الدّاخلية للأسماء التي تسمّى بها وهي كونها من الجنس المذكّر. ثم تحتاج إلى محدّد عرفاني يجعل هذا الوضع منسجما مع المفهوم الذاكري للضمير وليس النصّي. فلا يكفي أن نحدّ من اتّساع الأسماء بتمييز المذكّر من المؤنّث حسب ما يدلّ عليه جنس الضمير بل وجب أن نعترف بضرورة إدراك الاسم المخصوص الذي يسمّى المرجع المناسب. فالناظر في المثال (9) أ يلاحظ أنّ المرحلة الأولى من الاستدلال تتمثّل في إقصاء جنس المؤنّث في الضمير لكلّ المراجع التي تسمّى بأسماء مذكّرة. غير أنّه يبقى أن نستدل على سبب إدراك المرجع باعتباره «طاولة» «table» وليس باعتباره «أثاثا» «meuble» ؟

وهذا الطرح ينتهي بنا حسب كلايبار (1994 ص 73) إلى الإقرار بأنّه لابدّ أن ندرك شكلا مخصوصا للاسم. وهذا يعني أنّ للشكّل اللغوي للاسم مكانة هامّة جدّا في تمثيل الشيء ذهنيا. فالشكل اللغوي للشيء جزء من التمثيل الذهني له.

وقد رأى كلايبار أنّه بهذا الافتراض تحلّ مشكلة «المفسّر الغائب» مع المسمّى رجل/امرأة إذ تظهر باعتبارها تنوّعا وفيّا للرؤية الذاكرية غير المعوّضة version mémorielle non substitutive.

---

(14) Une voie de sortie directe est possible, c'est de postuler que la marque du genre du pronom, même s'il ne s'agit pas d'une marque indiquant le genre conceptuel, constitue néanmoins une sorte de marque sémantique, c'est -à-dire d'indicateur sur le type de référents potentiels pouvant être saisi par le pronom ..

فمهما كانت الوجهة التي ننتصر لها فإنه يجب أن نعدل عن تحصيل اسم مخصوص لكلّ استعمال للضمير الغائب «هو». ويستدلّ كلايبار على ذلك بأمثلة يحيل فيها الضمير على مراجع استدلالية مثل :

(12) أ - Si quelqu'un avait vu le voleur, il aurait averti la police.

ب - لو رأى أحد السارق لأعلم الشرطة.

(13) أ - Personne ne peut tout connaître, à moins qu'il ne soit Dieu.

ب - لا أحد يستطيع أن يعرف كلّ شيء إلاّ إذا كان إلاها.

(14) أ - Ils ne m'ont rien fait à l'hôpital

ب - لم يفعلوا لي شيئا في المستشفى.

ج - (لم يفيدوني بشيء في مكتب الإرشادات)

فمع هذه الأمثلة فإنّ أطروحة الاسم الوسيط قليلة الإفادة. إذ يصعب فعلا أن نتصوّر معها الاسم المخصوص الذي يجب أن نتمكّن منه [15].

غير أنّ هذه الرؤية لا تحلّ مشكلة ارتباط الضمير الغائب باسم إذا ما كان المرجع غير عاقل.

3.3.3 - ذوات مصنّفة/ ذوات غير مصنّفة : [16]

أقرّ كلايبار أنّ معرفة الاسم ضرورية مع المرجع غير العاقل وغير ضرورية مع المرجع العاقل.

---

(15) نحن نتمكّن من اسم مخصوص يوفره الإسناد غير أنّنا لا نتمكّن من صورة ذهنية لمرجع معيّن. فالضمير في المثال (12) ب يتعلّق بـ «من رأى السارق» وفي المثال (13) ب بـ «من يعرف كل شيء» أمّا في المثال (14) ب فإنّ عبارة «المستشفى» هي التي تستلزم استحضار الإطار الطبّي الذي يحيل عليه الضمير.

(16) Entités classifiées / entités non-classifiées

وهو أمر لم يقل به النحاة العرب بل إنّهم قد أكّدوا جميعا أنّ الضمير الغائب في جميع استعمالاته يتعلّق بمفسّر قد سبق ذكره أو دلّ عليه السياق بالاقتضاء أو بالاستلزام. فمعرفة الاسم المضمر في الضمير أمر ضروري لا يمكن أن يستغنى عنه. ولم يميّزوا في ذلك العاقل من غير العاقل. فالضمير الغائب لا يقع على مرجعه دون وساطة المفسّر. يقول الاسترابادي (شرح الكافية ج 2 ص 5) «وإنّما **يقتضي** ضمير الغائب تقدّم المفسّر عليه لأنّه وضعه الواضع معرفة لا بنفسه بل بسبب ما يعود عليه». فحتى في الاستعمالات التي يقصد بها الإبهام فلا يرد فيها ما يمكن أن نستدلّ به على المفسّر، فإنّ الضمير الغائب بالنسبة إليهم قد تعلّق بمفسّر ذهني. يقول ابن الحاجب (الاسترابادي شرح الكافية ج2 ص 6) : «... فتعقّلت المفسّر في ذهنك ولم تصرّح به للإبهام على المخاطب وأعدت الضمير إلى ذلك المتعقّل فكأنّه راجع إلى المذكور قبله فذلك المتعقّل في حكم المفسّر المتقدّم». ذلك أنّ مقولة التعريف عند النحاة تنحصر في دلالة التعيين. ولا يمكن للتعيين أن يتحقّق دون اسم. والضمير الغائب قد وضع ليضمر فيه اسم قد استغني عن إظهاره فلو خالف أصل وضعه ودلّ على المرجع دون أن يعود على ما أضمر فيه لم يعد ضميرا بل استحال اسما ظاهرا.

ولا شكّ أنّ هذا ما حدا بالنحاة المحدثين إلى تشبيه «أنا» و«أنت» بالاسم فاعتبروهما ضمائر اسمية وإلى التأكيد على دور التعويض الذي وضعت من أجله ضمائر الغيبة فاعتبروها ضمائر معوّضة [17].

غير أنّ كلايبار لا يقرّ بفائدة هذا التصنيف لما يقتضيه من التسليم بوجوب تعلّق الضمير الغائب بالمفسّر اللفظي. فانتهت به معالجته للإشكاليات التي أثارها طرحه إلى التأكيد على أنّ معرفة الاسم ضرورية مع المرجع غير العاقل وغير ضرورية مع المرجع العاقل. غير أنّ المعطيات الموصولة بجنس الضمير لا تتعلّق مباشرة بجنس الاسم الذي يدلّ

(17) انظر الصفحة الرابعة من هذا المقال.

على المرجع بل هي رهينة التمييز الإحالي المرتبط بالمقابلة الدلالية : ذوات مصنّفة/ذوات غير مصنّفة.

فسمة «هو» الدّلالية في هذا المستوى تتمثّل في الإحالة على ذوات مصنّفة ومسمّاة. فللضمير خاصية دلالية تعود إلى الجنس تتمثل في تعلّقه بمرجع مصنّف يحمل اسما. فالمقابلة الإحالية المفيدة في الجنس لا تتجلّى في التمييز بين المراجع ذات الأسماء المذكّرة والمراجع ذات الأسماء المؤنّثة. بل تبرز على مستوى تصنيف الأشياء وترتيبها.

فالضمير «هو»، بغضّ النظر عن علامة التأنيث أو التذكير، ولأنّه يشير إلى الجنس، قد وضع ليحيل على الأشياء المصنّفة التي تعرف بانتمائها إلى هذه المقولة أو تلك. ومن هنا كان الضمير «هو» يقابل اسم الإشارة هذا «çelà » الذي نعني به الأشياء غير المسماة أو التي تدرك باعتبارها كذلك. فالمقابلة هو/هذا تبرز أنّ أول تمييز إحالي جليّ عرفانيّا يتمثل في تقسيم الذوات إلى ذوات مصنّفة وذوات غير مصنّفة أي إلى ما هو مجرّد «شيء» وما هو أكثر من «شيء» باعتبار انتمائه إلى صنف مّا أو إلى مقولة مّا.

ومن السمات الدّلالية للضمير «هو» أن يحيل على مرجع مصنّف مسمّى. وهذا ما يفسّر لماذا كان من الضروريّ أن نستعيد اسما مع المراجع غير العاقلة خلافا للحال مع المراجع العاقلة. فالعاقل مصنّف باعتباره عاقلا. أمّا مع غير العاقل فإنّ الذوات غير مصنّفة بسبب كونها مراجع غير عاقلة. فإن وقع «هو» على مرجع غير عاقل فإنّه يستوجب معرفة الصنف الذي إليه ينتمي. وهي معرفة تتحقّق باسم الصنف المقصود.

وهكذا نفهم لماذا يجوز تنوّع الجنس مع العاقل (مثال (5) أ) ولا يجوز مع غير العاقل (مثال (9) أ). وتبدو نجاعة هذه المقاربة حسب كلايبار (1994 ص 78 - 79) في قدرتها على تفسير إشكال قد عجزت عن تفسيره التحاليل التي تفرض التطابق اللغوي بين المفسّر

والضمير. إذ تنسى أن تفسّر لماذا يأخذ الضمير جنس الاسم المفسّر له إذا اعتبرت الوظيفة موضوعا حتى وإن كان جنس الشخص الذي يقوم بهذه الوظيفة مخالفا لجنس الاسم الدّال عليه ؟ في مثل :

(15) أ - Le nouveau ministre (= une femme) a pris des mesures impopulaires. Il a décidé d'augmenter les impôts indirects

ب - اتّخذ الوزير الجديد (= امرأة) إجراءات غير شعبية. فقد قرّر أن يزيد في الأداءات غير القارة.

ج - لم يوافق العضو الخامس (= امرأة) على قرارات المجلس. فقد كان يعارض فكرة الحرب)

فالجواب أنّه إن كان جنس الضمير مذكّرا والمرجع مؤنّثا فإنّ سبب تحديد الجنس ليست خاصيّة العاقل في المرجع بل هو كونه «ministre». فنخرج بذلك من مجال الذوات العاقلة المصنّفة إلى مجال الذوات غير المصنّفة لأنّ اسم «ministre» بشكل ما يتعلّق بـ«شيء» فيلحق بغير العاقل. وهذا ما يستوجب استعادة اسم يكون هو المسؤول المباشر عن جنس الضمير.

فالقاعدة الأساسية (كلايبار 1994 ص 79) التي تفسّر الانتقال الإحالي للضمير الغائب «هو» تتمثّل في أنّ المرجع غير العاقل لا يدلّ عليه «هو» إلاّ إذا كان مصنّفا في مقولة تسمويّة catégorie dénominative وليست المراقبة اللغوية إلاّ من مستلزمات هذا المقتضى. وقد رأى كلايبار أنّه بذلك قد نجح في إثبات استقلالية الضمير الغائب عن المفسّر اللفظي والاستدلال على أنّ للعائد مضمونا دلاليّا وخصائص إحاليّة تخوّل له أن يكون عنصرا حرّا قادرا على انتقاء المرجع المناسب دون وسيط لغويّ.

أمّا الصعوبة الثانية التي يثيرها المثال (9) ب والتي تتمثل في عدم إمكانية استبدال «طاولة» بـ «أثاث» واستعمال الضمير المذكّر عوض المؤنّث،

وهي ظاهرة قد تثبت سيطرة المفسّر اللفظي وإن كان غائبا لم يذكر في النصّ. فقد عالجها كلايبار (1994 ص 79) باعتماد المقاربة العرفانية في تعريف الذوات وتصنيفها. فرغم أن «الطاولة» «أثاث» فإنّ الاسم «أثاث» لا يكون مفيدا. ذلك أنّ الاسم المفيد كما حدّده Tasmowski de Ryck و S. P.Verluyter (1985) و Cornish (1986) و Bosch (1987) يوافق في السياق المعياري النموذجي Contexte standard مصطلح المستوى القاعدي niveau basique لدلالة الطراز (E. Rosch et alii 1976).[18]

فاستعادة اسم «طاولة» مع المثال (9) ب لا يبرره إلاّ كونه يمثل المصطلح الذي به نتعرّف بطريقة طبيعيّة على الذات المقصودة.

«فالطاولة» مصنّفة باعتبارها «طاولة» وتصنيفها في مقولة أعلى Catégorie Supérieure مثل «أثاث» أو في مقولة تابعة Subordonnée مثل «طاولة تطوى» Table pliante يستوجب شروطا مخصوصة.

وهكذا رأى كلايبار أنّه تمكّن من إثبات استقلالية الضمير عن المفسّر اللفظي بتقديم منوال تفسيري قادر على تحليل موحّد لجميع استعمالات الضمير الغائب وتجاوز صعوبات قد أهملت ولم يلتفت إليها.

حاول كلايبار أن يضع قواعد جديدة تؤسّس لرؤية مخالفة للرؤية التقليدية اعتمادا على مجموعة قليلة من الأمثلة رأى أنّها تكشف عجز المقاربات التقليدية وخاصة النحوية منها والنصّية عن تجاوز بعض الصعوبات التحليلية كما رأى أنّها تمكّنه من وضع أسس لمنوال تفسيري

(18) L.Tasmowski-de Ryck & S. P. Verluyten (1985): "Contol Mechanism of Anaphora" dans Journal of Semantics 4. pp. 341-370.
F.Comish: 1986 : Anaphoric Relations in English and French, Croom Helm. London.
P. Bocsh: 1987: Representation and Accessebility of Discourse Referents, Lilog- Report 24, Stuttgart.
E. Rosch et alii ,1976 : Basic Objects in Natural Categories, dans Cognitive Psychology, 8 pp. 382-439.

جديد. وهو أمر دعانا إلى التساؤل عن مدى مشروعية دحض منوال تفسيري متناسق بسبب عدم قدرته على تفسير بعض الأمثلة القليلة [19].

ولا نخال هذا المنهج في النقد إلا من قبيل ما سمّاه لاكاتوس LaKatos (1994 ص 19 - 20) بـ «الدحض الدغمائي» Falsification Dogmatique الذي يقابل «الدحض المنهجي» Falsification Méthodologique.

فقد أكّد لاكاتوس أنّه لا يمكن أن نرفض نظرية مّا لأنّ مبادئها لا تتناسب مع بعض الأقوال الفردية. ونحن نجد كلايبار في كتابه يقدّم منوالا تفسيريا يحاول أن يستعيض به عن المناويل التقليدية بإبراز عجزها وعدم قدرتها على تقديم تحليل موحّد لجميع الاستعمالات.

هذا بالإضافة إلى أنّ أغلب القضايا التي أثارها كلايبار، والتي سعى إلى أن تكون حجّة للمنوال العرفاني تدعم قدرته التفسيرية وتكشف عجز المنوال النحوي، قد اعتنى بها النحاة العرب ووجدوا لها تفاسير اعتمادا على مفهوم الذكر والعهد والذهنيّ والمقاميّ، أو اعتمادا على مفاهيم منهجية من صنف الحمل على المعنى والاقتضاء والاستلزام. فالناظر في كتب النحو القديمة يجد صعوبة في التمييز فيها بين ما هو نحوي

(19) إن حكم كلايبار على المقاربة النحوية والمقاربة النصّية بالعجز مازال في حاجة إلى إثبات لأنّ نقد كلايبار للمقاربتين لم يخل من مغالطة إذ اعتمد المنهج الاختزالي المقصود فحصر النظرية النحوية في Milner وتعمّد الفصل بين المقاربة النحوية والمقاربة النصّية متجاهلا الروابط الوثيقة التي تربط بين النظريتين باعتبار انّ الثانية تبدأ من حيث وقفت الأولى فيعتبر مثلا (كلايبار 1994 ص 22) أنّ المقاربة النصّية تعجز أمام حالات حذف العائد مع مثل :

Je ne connaissais pas Paris. Alors j'ai visité ——

لم اكن اعرف باريس. فزرتُ.

(أيا موت زر).

متجاهلا نظرية الأدوار المحورية التي تعتمدها نظرية الربط في تحديد المواضع وتفسير العائد مع هذه الحالات المستعصية (انظر: جاكندوف (1983) و Pollock (1997)).

وما هو عرفاني. إذ النحو منذ ما نشأ نشأ «ذهنيا» عقليا. ومهما بالغت المقاربات النحوية في نزعتها إلى التجريد فإنّ العرفانيات تبقى مقتضى من مقتضياتها لا يقوم النحو إلا به.

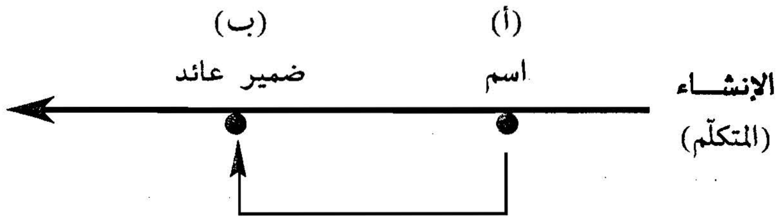
والمتأمّل في طرح كلايبار الذي أقامه على رؤية معكوسة تعتبر الأسس النحوية مقتضى من مقتضيات المبادئ العرفانية وليس العكس، يلاحظ أنّ تعويض مبدإ تبعيّة الضمير للمفسّر بمبدإ استقلالية الضمير وتسلّطه عليه بما أثبته له من حرّية في انتقاء المرجع المناسب لا يعدو أن يكون وصفا لظاهرة واحدة من زاويتي نظر مختلفتين.

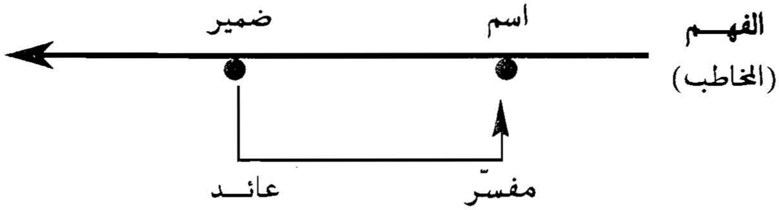
فالمقاربة التقليدية تصف طريقة **المتكلّم** في استعمال الضمير في عمل الإنشاء والتكوين الدلالي. في حين أنّ كلايبار ومن يدعمه من التداوليين والعرفانيين يصفون طريقة **المخاطب** في تفسير الضمير في إطار عملية التأويل الدلالي.

فإبراز تبعيّة الضمير الغائب لمفسّر سابق الذكر antécédent إنّما يكشف الخطّة العمليّة التي يتوسّل بها المتكلّم في الإنشاء. فيستعمل اسما مذكّرا أو مؤنثا، مفردا أو جمعا ثم يأتي بضمير يناسبه ويتبعه في الجنس والعدد حتى يساعد المخاطب على فهم دور الاستبدال والعائدية التي يضطلع بها الضمير الغائب [20]. أمّا اعتبار الضمير متسلّطا على المفسّر، مرتبطا بمرجع ذهني، فإنّه يكشف الخطّة العمليّة التي يتوسّل بها المخاطب في الفهم. فعملية الإنشاء تقتضي مع الإضمار أن يسير الذهن حسب خطّية التلفظ من «أ» إلى «ب» وعملية الفهم تقتضي عودا نقيضا من الضمير نحو المفسّر أو المرجع : أي من «ب» إلى «أ» :

---

(20) نحن نرى أنّه مهما كانت الأدوار التي أثبتها العرفانيون للضمير الغائب فإنّها لا تقلّل أبدا من دور الاستبدال أوالتعويض إذ نراه دورا أصليا ومحوريا لا يفارق الضمير في جميع استعمالاته.





فـ«استراتيجية» المتكلّم في الإنشاء تناقض استراتيجية المخاطب في الفهم. إذ المتكلّم يبني المعنى في نفسه ثمّ يقدّمه على نحو تركيبي معيّن :

معنى ←———— لفظ

أمّا المخاطب فإنّه يتقبّل اللفظ ثمّ يبني المعنى :

لفظ ←———— معنى

وهو ما يجعله يتّخذ مقولتي الجنس والعدد منارة يسلّطها على المفسّر والمرجع.

وقد أبرز الجرجاني هذا الاختلاف بقوله (دلائل الإعجاز ص 306) : «ثم ترى الذين لهجوا بأمر اللفظ قد أبوا إلاّ أن يجعلوا النظم في الألفاظ فترى الرّجل منهم يرى ويعلم أنّ الإنسان لا يستطيع أن يجيء بالألفاظ مرتّبة إلاّ من بعد أن يفكّر في المعاني ويرتّبها في نفسه

على ما أعلمناك ثم تفتشه فتراه لا يعلم الأمر بحقيقته ونراه ينظر إلى حال السامع فإذا رأى المعاني لا تقع مرتّبة في نفسه إلاّ من بعد أن تقع الألفاظ مرتّبة في سمعه،نسي حال نفسه واعتبر حال من يسمع منه».

فلا نخال هذه الاتجاهات المتباينة في وصف الضمير الغائب إلاّ تردّدا بين وصف منهج التكوين ووصف منهج التأويل وتعبيرا عمّا أشار إليه الشريف (2002 ج 1 ص 38 - 39) من فشل النظريات اللغوية في «الفصل أو المزج بين لسانيات ثلاث : لسانيات المتكلّم

لسانيات المخاطب

لسانيات التخاطب»

لصعوبة هذه المهمّة وعسر النجاح فيها وذلك «لحضور المخاطب في توجيه لسانيات المتكلّم ولحضور المتكلّم في توجيه لسانيات المخاطب في التأويل الدلالي ولكون لسانيات التخاطب ذات تنوّع يصعب حصره».

قائمة المصطلحات

Anaphore	عائد
Catégorie dénominative	مقولة تسموية
Condition quantitative	شرط كمّية
Contexte standard	سياق معياري نموذجي
Déictiques	المشيرات المقامية
Entités classifiées	ذوات مصنّفة
Localisation spatiale	الإحلال الفضائي
Mémoire immédiate	ذاكرة مباشرة
Mémoire discursive	ذاكرة خطابية
Niveau basique	مستوى قاعدي
Pronons substituts	ضمائر معوّضة
Pronons nominaux	ضمائر اسمية
Prototype	الطراز
Relation coréferentielle	علاقة تحاولية
Sens procédural	معنى إجرائي
Vericonditionnel	شرط - صدقي

قائمـــة المـراجـع

المراجع العربية :

- الأزهري : «شرح التصريح على التوضيح لألفية ابن مالك في النحو» مطبعة مصطفى محمد صاحب المكتبة التجارية الكبرى بمصر 1358 هـ.

- الاسترابادي : «شرح الكافية» دار الكتب العلمية. بيروت لبنان 1995

- الجرجاني (عبد القاهر) : «دلائل الإعجاز» تحقيق : د. محمد رضوان الدّاية د. فايز الداية. دار قتيبة ط. الأولى 1983

- خطابي (محمد) : لسانيات النصّ مدخل إلى انسجام الخطاب 1991 : المركز الثقافي العربي.

- سيبويه : «الكتاب» تحقيق : عبد السلام محمد هارون. دار سحنون للنشر والتوزيع 1990.

- الشريف (محمد صلاح الدين) (2002) : الشرط والإنشاء النحوي للكون. جامعة منوبة. منشورات كلية الآداب سلسلة لسانيات المجلد 16. تونس.

- مجدوب (عز الدين) : (2001) : مساهمة في دراسة المشيرات المقامية في القرآن : ضمير المتكلّم المفرد الدّال على الله في القرآن نموذجا. مجلّة موارد عدد 6 : كلّية الآداب والعلوم الانسانية سوسة.

المراجع الأجنبية :

- Bloomfield : (1970) .Le Langage. Traduit par Janick Gazio. PAYOT, Paris.
- Jackendoff (1983) : Semantics and cognition. M. I. T. Press.
- Jakobson (Roman) (1963): Essais de linguistique générale. Ed. Point.
- Kleiber. G. (1994) : Anaphores et Pronoms. Champs linguistiques. Duculot.
- Lakatos (Imre) : (1994) : Histoire et méthodologie des sciences : Programme de recherche et reconstruction rationnelle. Traduit par C. Malmadou et J. Fabien Spits. Press universitaire de France 1994.
- Milner (J.C.) : (1982): Ordre et raison de la langue. Seuil Paris.
- Orecchioni (C. K.): (1980): L'énonciation de la subjectivité dans le langage. Armand Colin. Paris.
- Pollock (Jean-Yes) : (1997) : «Langage et cognition» : Imprimirie des Press Universitaires de France.
- Reboul et Moeschler (1994) : Dictionnaire encyclopédique de pragmatique. Ed. du Seuil.
- Sperber (D) et Wilson (D) : (1989) : La pertinence Communication et cognition. Minuit. Paris.

نرجس باديس

حوليات الجامعة التونسية - عدد 2004/48 ص ص 193 - 241

دور النواسخ الفعليّة في الإعراب عن الزمان (*)

بقلم : أميرة غنيم

0. مقدّمة :

0. 1 - الأهداف :

تبرز تجربة التعريب من الفرنسيّة قيمة النواسخ الفعليّة العربيّة في الإعراب عن دلالات زمانيّة متنوّعة. فالفرنسيّة تختصّ بكون الفعل هو الذي يعبّر عن هذه الدلالات بصيغه الفعليّة. فبعض ما يعبّر عنه في صورة تأليفيّة مركّزة في النظام الصرفيّ الفرنسيّ يحتاج نظيره في العربيّة إلى التحليل والتفكيك وذلك باستدعاء النواسخ وغيرها من الحروف والأدوات [1].

(*) هذا المقال في الأصل بحث أنجز في إطار الإعداد لمناظرة التبريز بإشراف الأستاذ محمّد صلاح الدين الشريف وبالانطلاق من درسه: «الدلالات الزمانيّة بين التنظير والتعليم» (دورة التبريز 2001).

(1) تعبّر الفرنسيّة عمّا تسمّيه L'imparfait في صيغة فعليّة تأليفيّة بينما تحتاج العربيّة لأداء هذا الزمان إلى التركيب بين «كان» ومعمول فعليّ. من أمثلة ذلك :

Vous **chantiez** ? J'en suis fort aise ,

Et bien ! dansez maintenant. (Jean de La Fontaine, Les Fables ; La cigale et la fourmi.)

أ كنت تغنّي ؟ يسرّني هذا. وإذن فارقص الآن.

- وفي مقابل ذلك تعبر العربيّة في صيغة صرفيّة تأليفيّة عن معنى المشاركة بتخصيص وزن تفاعل لذلك المعنى (مثال : تقاتل)، في حين تخصّص الفرنسيّة لذلك صيغة تحليليّة :

S'entre tuer

تُسلمنا هذه الملاحظة الاختباريّة إلى فرضيّتين يحاول هذا البحث أن يستدلّ عليهما :

أوّلا : إنّ الدلالات الزمانيّة في نظام اللغة العربيّة دلالات تُؤدى بالتركيب، فالزمان في العربيّة زمان إعرابيّ يتوسّل بمعان نظاميّة مؤسّسة تتفاعل لتصنع معاني منتَجَة [2].

ثانيا : إنّ الإعراب عن الزمان في العربيّة ليس من مشمولات صيغ الفعل فحسب، فالتعبير عن الزمان رهين تعامل المستويات النحويّة من تصريف واشتقاق ومعجم وتركيب. فالزمان نسيج سداه النّظام النحويّ برمّته باعتباره نظاما يشمل الأنظمة الصوتيّة والصرفية والإعرابية التركيبية كما يشمل المعجم وما يتعلّق بهذه الأنظمة من دلالات.

من هذا النظام النحويّ اخترنا تركيز النظر على النواسخ الفعليّة ،وهي ما عرف في النظريّة التراثيّة النحويّة بالأفعال الناقصة وضمّ «كان وأخواتها» وأفعال المقاربة وأفعال الشروع.

وليس انتخاب هذه العناصر اجتزاءً لها من النظام. فمن غايات هذا البحث أيضا الاستدلال على فقر العنصر منفردا طالما لم يندرج في بنية ولم يُقيّد بمقام. ومن أهدافه إجلاء تعامل النواسخ الفعليّة مع مختلف مكوّنات النظام حسب مقتضيات العمل الإعرابيّ.

ولذلك فلن يعزل هذا البحث المستويات بعضها عن بعض إلا بمقدار ما تمليه مقتضيات المنهج، ولن ينظر في المعاني المؤسّسة التي توفّرها النواسخ إلا لإجلاء ثراء الدلالات الزمانيّة المحتملة التي يسمح بها النظام ويبنيها المتكلّم.

(2) المعاني المؤسّسة هي المعاني الأوّليّة البسيطة التي تبنى عيها الدلالة اللغويّة، أمّا المعاني المنتَجَة فهي التي تُصنع اعتمادا على المؤسّسة.

2.0 النواسخ الفعليّة ومفاهيم الزمان الأساسيّة :

علينا أن نذكّر بدءا بأنّ القدماء تعاملوا مع النواسخ الفعليّة باعتبارها أفعالا كاملة الحقوق من حيث «العمل» ومخصّصة أكثر من غيرها في معاني النحو للدلالة على الزمان. بل وقدّموا أنّ الأفعال الناقصة إنّما سمّيت كذلك «لأنّ الفعل الحقيقيّ يدلّ على معنى وزمان (..) وكان إنّما تدلّ على ما مضى من الزمان فقط». (ابن يعيش، مج III، ص 353).

ولم يخالف هذا الإجماع إلا رضيّ الدين الأستراباذي، فقد دحض هذا التفسير معتبرا هذا الصنف من الأفعال دالاّ على الحدث قبل دلالته على قيده الزمانيّ [3]. وقدّم في تحليل دلالات النواسخ آراء فريدة وطريفة أغرتنا بأن نجعل «شرح الكافية» مرجعنا التراثيّ الأساسيّ للبحث في قضايا الزمان.

على أنّ عبارة «زمان» في مؤلّف الرضيّ كما عند أصحابه من أهل الصناعة النحويّة، عبارة ملتبسة لأنّها تستعمل للدلالة على مفهومين مختلفين ميّز بينهما الدرس اللغويّ الحديث بالفصل بين المصطلحين الدالّين عليهما. فقد اختارت النظريّة النحويّة التراثيّة أن تصف الظواهر اللغويّة بالاستناد إلى ثنائيّة الأصل والفرع أساسا ابستيمولجيّا للتنظير [4]، فقادها ذلك إلى تمثّل الزمان مفهوما ذا وجهين : فهو زمان أصليّ وضعيّ يشتقّ منه زمان طارئ فرعيّ. فأمّا الأصليّ فيُميّز فيه بين نوعين من الحدوث:

---

(3) يقول الأستراباذي : « .. وما قال بعضهم من أنّها سمّيت ناقصة لأنّها تدلّ على الزمان دون المصدر، ليس بشيء (...) فـ«كان» يدلّ على حصول حدث مطلق تقييده في خبره، وخبره يدلّ على حدث معيّن واقع في زمان مطلق تقييده في «كان»». (شرح الكافية IV / 178 - 179).

(4) المقصود بثنائيّة الأصل والفرع أنّ الظواهر اللغويّة تقسّم إلى قسمين : قسم يحتوي على الأصول وقسم يحتوي على فروع تستخرج من تلك الأصول، وهو مبدأ شبيه بما قامت عليه المدرسة التوليديّة في التمييز بين البنية السطحيّة والبنية العميقة. والاختيار الابستمولوجيّ القديم قائم على مبدأ تحوّل الأصل عن أصله ليصبح فرعا عن أصل. فالماضي أصل للمضارع، والمضارع المرفوع أصل للمجزوم والمنصوب، والجملة الخبريّة أصل الإنشائيّة، والمذكّر أصل المؤنّث، والنكرة أصل المعرفة...

- حدوثٍ لم «يستمرّ» أي تمّ وانقطع يعبّر عنه بـ«لفظ الماضي» أي بصيغة الماضي ﴿ فعَل ﴾، كما يعبّر عنه بـ «معنى الماضي» بعد دخول الحروف التي «تقلب المضارع إلى الماضي» مثل (لم) في ﴿ لم يفعل ﴾.

- وحدوثٍ «استمرّ» أي لم ينقطع يعبّر عنه بـ«لفظ المضارع»، و«المضارع مبهم لصلاحيّته للحال والاستقبال» (الأستراباذي IV / ص 13) يتعيّن بوزن ﴿ يفعلُ ﴾.

وأمّا **الزمان الفرعيّ** فزمان وقوع الحدث، وهو أحد ثلاثة: ماض أو حال أو استقبال. فالماضي حسب ابن الحاجب «ما دلّ على زمان قبل زمانك» أي» قبل زمان تلفظك به» كما يشرح الرضيّ، والحال «غير الآن المختلف في كونه زمانا، بل هو ما على جنبتي (الآن) [5] من الزمان مع (الآن)، سواء كان (الآن) زمانا أيضا أو الحدّ المشترك بين الزمانين» (IV / ص 12)، وأمّا الاستقبال فلن تظفر له في شرح الكافية بتعريف صريح فتعريفه مضمّن فيما سبق إذ هو الزمان الواقع بعد (الآن) والمنقطع عنه.

ينبئك تحديده لما سمّاه الزمان الفرعيّ أنّ فكرة خطيّة الزمان وانقسامه إلى قطعتين تفصل بينهما لحظة القول فكرة ضاربة بجذورها في التراث النحويّ العربيّ وليست من بدع البحث الحديث. فالزمان الفرعيّ في مصطلح القدامى مطابق في متصوّره لمقولة الزمان (Temps) في معناها البدائيّ البسيط.

في حين أنّ ما سمّاه الزمان الأصليّ موافق تماما لما يؤدّيه اليوم مصطلح المظهر(Aspect) بما هو كيفيّة وقوع الحدث في الزمان [6]. فما «تمّ وانقطع» إنما هو المنقضي وليس ما «لم ينقطع» سوى غير المنقضي ممّا سيقع تفصيله في موضعه.

---

(5) المقصود بالآن لحظة إنشاء القول أي لحظة التكلّم.

(6) المقصود بالآن لحظة إنشاء القول أي لحظة التكلّم.

كان انتقال الأستراباذي بين الأصل والفرع في التحليل مولّدا لالتباسات شتّى منها عدم التمييز بين الدلالات المظهريّة التي تنوّعها النواسخ بحسب صيغها الصرفيّة وتعجيم هذه الصيغ، والدلالات الزمانيّة التي تنشأ عن السياقات التركيبية المختلفة. لذلك اقتضت الضرورة العلميّة أن نعوّض الاختيار الابستمولوجيّ التراثيّ بآخر قائم على مبدأ الهويّة وجوهره أنّ العنصر يحافظ على دلالته الخاصّة به داخل التركيب ويسهم بها في إنتاج دلالة القول الكبرى (7).

يكسبنا هذا الاختيار مناعتين : مناعة ضدّ الارتباك في التنظير، فلا نخلط بين الدلالة المطلقة للصيغة والدلالة التي تكتسبها البنية المكوّنة بهذه الصيغة. ومناعة ضدّ تضارب الأقوال في التطبيق بجعل العنصر دالاّ على نفسه وعلى غيره في آن واحد.

وعلى هذا، فسنترجم ما يعبّر عنه الرضيّ في جهازه الاصطلاحيّ بانصراف المضيّ إلى الاستقبال، إلى ما يقابله في اصطلاحنا وهو دلالة المنقضي على الاستقبال، جاعلين للزوج) منقض/غير منقض (دورا مركزيّا في تفسير دلالة النواسخ المظهريّة.

ولن نهتمّ بالدلالة المظهريّة التصريفيّة والمعجميّة إلاّ لإبراز قصورهما منفردين عن تفسير قيمة النواسخ الزمانيّة في الأقوال المنجزة. لذلك فسيركّز البحث على المظهر الإعرابيّ، وهو مظهر لا غنى للعربيّة في إنتاجه عن النواسخ الفعليّة، ممّا يعلّل تأكّد الحاجة إليها للتعبير عن التلوينات الزمانيّة الممكنة المتغيّرة بتغيّر مقاصد المتكلّمين.

---

(7) حلّل الشريف هذه الفكرة في الفقرة 16 من القسم الخامس من «الشرط والإنشاء النحويّ للكون»، وعنوانها: القول بتغيّر دلالة الصيغة خلط بين دلالة البنية ودلالة المكوّن لها وينافي مبدأ المحافظة على البنية المقوليّة. (الشريف 2002 ، ص959).

I - تعبير النواسخ عن المظهر بالمعجم والصيغ الصرفيّة

I .1- دور مبدأ الهويّة في الكشف عن الدلالة المظهريّة :

لن تجد متكلّما بالعربيّة ذا نحو طبيعيّ سليم إلاّ ويجيبك في غير تردّد، إذا سألته عن مقابل

(1) الطقس جميل.

في الزمان الماضي، بقوله حاسما :

(2) كان الطقس جميلا.

ولئن لم يكن من المعقول تخطئة حدوس كلّ المتكلّمين باللغة الجازمين بانطواء « كان » على دلالة المضيّ، فإنّه من العسير أيضا التسليم بأنّ الناسخ « كان » هو مصدر تراجع القول إلى الزمان الماضي. ألا ترى أنّك إذا قلت :

(3) صار الطقس جميلا

عنيت، على نحو ما وضّح الأستراباذي، أنّه كان جميلا بعد أن لم يكن. فإذا كان مقتضى « صار » هو «كان بعد أن لم يكن» أصبحت « صار » من جنس « كان » في الدلالة على المضيّ في الزمان.

فإذا ثبت هذا، فكيف لك أن تفسّر اختفاء المضيّ من « صار » في قول من نوع :

(4) الآن فقط صار الطقس جميلا.

جليّ حينئذ أنّ الناسخ بين (3) و(4) لم يحتفظ بنفس القيمة الزمانيّة. وبما أنّنا اعتمدنا مبدأ الهويّة أصلا ابستيمولوجيّا ضامنا لنجاعة التفسير، فلا بدّ أن نرفض أن يكون نفس العنصر دالاّ على المضيّ حينا وعلى الحال حينا آخر. لم يبق لنا بذلك إلاّ أن نفترض أنّ الدلالة الزمانيّة

في (2) و(3) و(4) ليست ثاوية في الناسخ وإنّما هي من نتائج التركيب الإعرابيّ.

غير أنّ هذا الافتراض على وجاهته لا يفسّر لنا انتقال القول بين (1) و(2) من الحال إلى المضيّ بسبب دخول الناسخ «كان». لذلك فمن الحتم أن نفترض كذلك أنّ لـ « كان » دلالة زمانيّة ما قد لا تكون من الزمان النحويّ الخالص ولكنّها تسهم فيه قطعا.

هذه الدلالة هي ما اصطلح عليه في دراسة الزمان بالمظهر.

فكيف تعبّر النواسخ الفعليّة عن المظهر ؟

معلوم أنّ هذه النواسخ أفعال تتصرّف جلّها في صيغتي الماضي والمضارع ويتصرّف بعضها في صيغة الأمر. فهي إذن دالّة كسائر الأفعال على أحداث. فـ« كان » دالّ على الوقوع أي على «الكون الذي هو الحصول المطلق» [8]، وجميع أخواته حسب الأستراباذي فروع عليه في أنّها تتضمّن معناه أي الحصول المطلق مع قيد آخر [9]، وهي لا تختلف في ذلك، إذا تدبّرنا، عن بقيّة الأفعال باعتبارها تعبّر بنفس اللفظ عن حدث مصدر الفعل فضلا عن حدث الوقوع ذاته [10].

والذي يعنينا من هذا كلّه أنّ انطواء هذه الأفعال على أحداث يقتضي تعبيرها الضروريّ عن المظهر بما هو كيفيّة الحدوث في الزمان. ولكنّ

---

(8) المقصود بالحصول المطلق **الكون المطلق** غير المقيّد بتخصيص حدثيّ أو زمانيّ. فـ «كان» في نحو (كان زيد قائما)، يدلّ على الكون الذي هو الحصول المطلق، وخبره يدلّ على **الكون الخصوص**. وهو كون القيام. (الاستراباذي IV، ص 178).

(9) صار : كان + بعد أن لم يكن / أصبح : كان (في الصبح) + بعد أن لم يكن / ما زال : كان + يكون / ما دام : كان + مدّة كونه يكون ...

(10) كلّ الأفعال تعبّر في صيغة تأليفيّة عن حدث الوقوع مع تخصيص ذلك الوقوع. فـ «قام» مثلا تعبّر عن حدث وقوع حدثٍ مع تخصيص ذلك الوقوع بحدث القيام. والدليل أنّك إذا لم تعرف الحدث سألتَ : ماذا وقع ؟ وقد يجيبك سامع : وقع قيام.

تقصّي الدارس للإمكانات النظريّة المختلفة التي تبنيها النواسخ يكشف أنّها لا تعبّر عن نفس المظهر في نفس المستوى النحويّ.

I . 2 - تعبير النواسخ عن المظهر بالصيغ الصرفيّة :

انطلقنا من افتراض كون الزمان دلالة منتجة بالانطلاق من معان مؤسّسة. تتوزّع هذه المعاني بين المستويات النحويّة المختلفة من تصريف ومعجم وإعراب [11] لذلك اخترنا لضرورات المنهج أن نترصّد دلالة النواسخ على الزمان في كلّ منها.

وفي رأينا أنّ المستوى التصريفيّ ينطوي على أوضح المعاني المظهريّة المؤسّسة التي توفّرها هذه الأفعال. فهي بتصرّفها إلى الماضي والمضارع تراوح في التعبير بين دلالتين: الانقضاء وعدم الانقضاء. تعبّر عن الانقضاء صيغة الماضي في «كان، شرع، كاد» وأخواتها. فمهما اختلفت هذه الأفعال في معانيها الحدثيّة فإنّها تشترك في دلالتها التصريفيّة على انقطاع الحدث وتمامه إذا ما جاءت في صيغة الماضي، شأنها في ذلك شأن بقيّة الأفعال المدعوّة تامّة. ذلك أنّ «كان الطقس جميلا» لا تختلف من الناحية المظهريّة التصريفيّة عن «شرع زيد في الغناء» وهما معا نظيران لـ «خرج زيد».

وفي المقابل، فإنّ ورود هذه الأفعال في المضارع يحوّلها إلى الدلالة على عدم الانقضاء «فكان للماضي» كما يقول الرضيّ، «ويكون للحال

(11) أغلب الدارسين على أنّ المستوى الصوتيّ خلو من التأسيس لمعاني الزمان. ولنا أنّ ذلك يصحّ لمن قصر النظر في علم الأصوات على التحليل الصوتميّ دون التحليل النغميّ. فقد يبدو من خلال تحكّم المتكلّم في نغميّة القول بالتمطيط في المقاطع مثلا حرصه على محاكاة طول الحدث إذا كان الحدث قابلا لذلك، أي محاكاة ما يتصوّر أنّه امتداده على خطّ الزمان. الا ترى أنّك إذا قيل لك : «نام العرب» فصحّحت بالقول : «بل نـــــام العرب» أفدت فضلا عن تكثير الحدث استغراقه لأغلب أجزاء الزمان الماضي فأنتجت بتعاضد صيغة المنقضي في « نام » مع نغميّة آدائه مظهرا شبيها بالاستمرار في الماضي ؟ هذا ولا نذكّر بدلالة النغميّة على الجهة الزمانيّة بتمييز الإنشاء عن الخبر.

والاستقبال» وهو يعني ههنا بالمضيّ الانقضاء وبالحال والاستقبال عدم الانقضاء.

وتستثنى في هذا المقام ﴿ ليس ﴾ و﴿ ما دام ﴾ من أخوات كان لعدم انصرافهما إلى المضارع. ويشير الأستراباذي إلى هذا بقوله: «وجميع هذه الأفعال متصرفة إلاّ ليس ودام» ولا يقدّم لنقصان تصرّفهما تعليلا. والظاهر أنّ لدلالتهما الزمانيّة دخلا في هذا الشأن. فـ﴿ ليس ﴾ فعل إلى الحروف أقرب على نحو ما حدس أبو عليّ الفارسي، فالأرجح أنّه كلمة مركّبة من حرف النفي «لا» ومصدر مهمل هو «أيس». وقد جاء في لسان العرب أنّ العرب تقول «جيئ به من حيث أيس وليس، ومعنى أيس كمعنى حيث هو في حال الكينونة والوُجْد». وذكر ابن منظور عن الخليل أنّ معنى لا أيس أي لا وُجْد (ابن منظور، مادّة ليس). ومن هنا نفهم مأتى تعبير ﴿ليس﴾ عن نفي الكينونة، فالنفي مستجلب من حرف النفي والكينونة معنى معجميّ مستقدم من «أيس»، وأيس إذا عنت الوجد والكينونة فهي إلى المصادر أقرب. والثابت في المصدر دلالته على الانقضاء لأنّه تسمية للحدث والحدث لا يسمّى إلاّ إذا وُجِد. فرجح عندنا بذلك أنّ دلالة الانقضاء ثابتة في ﴿ ليس ﴾ بحكم انطوائها على مصدر منقض.

غير أنّ دلالة الانقضاء في ﴿ ليس ﴾ تختلف عن الانقضاء في ﴿ كان ﴾ فالمثال (2) : (كان الطقس جميلا) يعبّر عن انقضاء كينونة جمال الطقس في زمان واقع قبل زمان القول أي في الزمان الماضي. ذلك أنّ الانقضاء، إذا لم يقيّد تركيبيّا بما يخصّصه زمانيّا، دلّ على المضيّ لمناسبة معنى الانقضاء للزمان الماضي. في حين أنّ قولك :

(5) ليس الطقس جميلا

لا يدلّ على نفي انقضاء الكينونة في الزمان الماضي، بدليل أنّ المتكلّم العاديّ لا يعبّر عن نفي ﴿ كان ﴾ بـ ﴿ ليس ﴾ وإنّما بـ ﴿ لم يكن ﴾. ففي ﴿ ليس ﴾ دلالة على الحال لا شكّ أنّها متأتّية من شيء آخر غير الصيغة

الصرفيّة لما سمّي فعلا ناقصا. ولا شكّ أنّ للدلالة على الحال صلة بمظهر عدم الانقضاء يستشفّه المتكلّم في « ليس » ولا يجد له الدارس تعليلا إذا ما قصر النظر على المستوى الصيغيّ الصرفيّ فيه ممّا يؤكّد لنا قصور هذا المستوى [12] منعزلا عن الإدلاء بأسرار المظهر في الناسخ.

وإذا التحم العنصران في بنية « ليس » فانطمست ملامح التركّب فيه، فقد حافظت « ما زال » و« ما انفكّ » و« ما برح » وأمثالها على عنصري تركّبها مستقلّين وإن كانا متمثّلين في الوعي النحويّ وكأنّهما كتلة منسجمة. ويمكن لهذه الأفعال المركّبة من حرف نفي وفعلٍ أن تتصرّف إلى المضارع خلافا لـ« ما دام » المصدّرة بحرف الموصول المصدريّ. وهذا يستدعي في رأينا وقفة للتدبّر. فهل يعني خلوص «ما دام» لصيغة الماضي خلوصها للانقضاء ؟ وإذا كان ذلك كذلك، فما مأتى اليقين بأنّ حدث ديمومة القيام لم يتمّ ولم ينقطع في قولك مثلا:

(6) لا يخرج زيد ما دام عمرو قائما.

ترى أنّه انسجم في هذا المثال ورود « ما دام » في صيغة المنقضي مع معنى عدم الانقطاع فيه، لذلك لم يحتج النظام إلى استدعاء صيغة المضارع الملائمة لمظهر عدم الانقضاء للتعبير عن القيمة الزمانيّة في (6). وهذا دليل آخر ينضاف إلى ما سبق لتأكيد قصور النظر في المستوى الصرفيّ منفردا لتحديد المظهر في النواسخ.

I .3 - تعبير النواسخ عن المظهر معجميّا :

من الشائع أنّ النواسخ الفعليّة يدلّ بعضها على الكينونة وبعضها على الصيرورة، ويدلّ بعضها الآخر على الديمومة، في حين تختصّ أخرى

(12) إذا عدنا إلى أصل تركّب «ليس» من حرف النفي [لا] والمصدر المهمل انكشف مأتى تسرّب عدم الانقضاء إلى هذا الناسخ. فـ [لا] حرف موضوع لنفي ما بعد الآن والمتّصل بالآن لذلك يكثر دخوله على المضارع غير المنقضي المتمثّل في صيغة المرفوع، ممّا يغرينا باعتبار عدم الانقضاء ههنا نتيجة للتركيب بين العنصرين أي هو مظهر يفرزه المستوى الإعرابيّ.

بالتعبير عن المقاربة وأخرى عن الشروع. هذه المعاني التي وفرت للنواسخ الفعليّة قدرة كبيرة على تنويع الدلالات الزمانيّة في الجملة البسيطة وفي الجملة المركّبة، ليست إلاّ معاني مظهريّة لا نجدها في المستوى التصريفيّ وتقدّمها المادّة المعجميّة لهذه الأفعال.

فـ« كان » بمادّتها المعجميّة المشتقّة من الجذر (ك.و.ن) تدلّ على مظهر الكينونة، والكينونة وجود في الزمان وحدوث فيه. لذلك فما يقال بشأن الجملة الاسميّة البسيطة المصدّرة بـ« كان » من أنّها تعبّر عن انقضاء كينونة الحدث إنّما هو حساب للدلالة الزمانيّة التي يقدّمها التصريف من جهة والمعجم من جهة أخرى.

ويحصل نظير هذا بالنسبة إلى « صار » التي تعبّر في صيغة الماضي عن انقضاء «الصيرورة». وبالنسبة إلى « ظلّ » (ومعناها قضاء جميع النّهار) الدّالة مظهريّا على ديمومة الحدث في الزمان كما تدلّ عليه مادّتها المعجميّة.

ولعلّ وجاهة المساهمة المعجميّة في تأسيس المعاني المظهريّة هي ما يجعلنا نهتمّ بالنظر في الفرق بين « ظلّ » و« بات » اللتين جمعهما الرضيّ تحت عنوان واحد وأبرز الوشائج بينهما. فلئن شاع في العرف العلميّ المشترك أنّ « بات » دالّة على الصيرورة و« ظلّ » دالّة على الديمومة، فإنّنا أميل إلى اعتبارهما تنويعين من نفس الجنس للدلالة على نفس المظهر وهو الديمومة. فمعنى « ظلّ » معجميّا كما يقول الأسترابادي «قضاء جميع النهار» ومعنى « بات » «قضاء جميع الليل» وهو ما يفترض أنّه لا فرق مظهريّا بين (7) و(8) :

(7) ظلّ زيد متفكّرا

(8) بات زيد متفكّرا [13]

(13) قارن بينها وبين

(8') : أمسى زيد متفكّرا

تستشعر الفرق بين الصيرورة في « أمسى » والديمومة في « بات ».

وإنّما الفرق بينهما في نوعيّة الزمن الخارجيّ الذي يحيل عليه الفعل بمعجمه، فالأوّل دالّ على النهار والثاني على الليل، ولا فضل لأحدهما على الآخر إذا عيّرا بمعيار الزمان النحويّ، فالرأي عندنا أنّه لا وجاهة في التمييز بينهما.

بل إنّ ما جعل « ظلّ » و« بات » تجتمعان للدلالة على نفس المظهر يعادل ما جمع « أصبح » و« أضحى » و« أمسى » للدلالة على الانتقال من حال إلى حال فيما سمّي الصيرورة. ففضلا عن اشتراك هذه الأفعال بمقتضى موادّها المعجميّة في الإحالة على الزمن الخارجيّ، فإنّها تتفق بفضل صيغتها الصرفية (وزن «أفعل»)، في الدلالة على الانتقال من حال إلى آخر.

وقد تنبّه الأسترابادي إلى خاصيّة هذا الثالوث من النواسخ الجامع إلى دلالته المظهريّة الصيغيّة (انقضاء/ عدم انقضاء) ودلالته المظهريّة الاشتقاقيّة (الصيرورة الناجمة عن معنى التحوّل في «أفعلّ») دلالةً زمانيّة معجميّة تجعل القول مظروفا بظرف زمانيّ اختياريّ. فالرضيّ يجوّز استعمالين :

- استعمالٍ تكون فيه « أصبح » و« أضحى » و« أمسى » «بمعنى صار مطلقا دون اعتبار الأزمنة التي يدلّ عليها تركيب الفعل (...) بل باعتبار الزمن الذي تدلّ عليه صيغته» (IV /ص191) بحيث تتلاشى من هذه الأفعال الدلالة على الزمن الواقعيّ الخارجيّ وتثبُت فيها الدلالةُ على الانتقال،فتكون دلالتها الزمانيّة حينئذ دلالة اشتقاقيّة.

- واستعمالٍ ثان يكون فيه « أصبح » مثلا بمعنى «كان في الصبح»، والأقرب أن يقول صار في الصبح، «فيقترن مضمون الجملة أعني مصدر الخبر مضافا إلى الاسم بزمان الفعل الذي يدلّ عليه تركيبه والذي تدلّ عليه صيغته» (IV /ص191).

ولا تشذ أفعال المقاربة والشروع عن أخوات «كان» في الدلالة على المظهر بمادّتها المعجميّة. فالمقاربة مظهر ينطلق تأسيسه معجميّا باستدعاء

الأفعال الدالّة على قرب وقوع الحدث مثل « كاد » و« أوشك » و« كرب »، فهي كما يقول الأسترابادي «موضوعة لدنوّ الخبر». و«كاد» في الأصل : قرب، و« أوشك » في الأصل : أسرع، فهما مع مرادفاتهما تؤسّسان معجميّا معنى مظهريّا مختلفا عن الانقضاء وعدم الانقضاء، إذ تعلنان إذا وردتا مثبتتين أنّ الحدث الواقع بعدهما منتفٍ وغير واقع، لكنّ انتفاءه حصل مباشرة قبل انطلاق حدوثه المحتمل، وهذا ما يفسّر الاصطلاح عليها بالمقاربة.

أمّا أفعال الشروع، فقد استقت تسميتها من أمّ الباب « شرع » الدالّة معجميّا لا صرفيّا على البداية. والملاحظ في أفعال الشروع اتفاقها في تعيين نقطة انطلاق الحدث وافتراقها في دقّة ذلك التعيين. فـ« شرع » تختلف معجميّا عن « أنشأ »، وهما معا يختلفان عن « أخذ، جعل، أقبل »، وهو ما يفسّر مقبوليّة (9) وعدم مقبوليّة (10) في الاستعمال القديم :

(9) أنشأ السحاب يمطر. (لسان العرب، مادّة : ن.ش.ء)
(10) * شرع السحاب يمطر.

هذه الأمثلة ومثلها تؤكّد لنا مرّة أخرى أنّ المستوى المعجميّ رغم دوره الأساسي في بيان هذه الدلالات المظهريّة عاجز وحده عن تفسير هذه الدلالات. فللمعجم كما للتصريف والاشتقاق إسهام معنويّ تأسيسيّ لا يصبح ذا مفعول حقيقيّ إلاّ إذا انضمّت إليه إسهامات عناصر أخرى تلتحق به في البنية الإعرابيّة. ففي التركيب تجتمع الدلالات المؤسّسة لتُنتج دلالة نهائيّة ضروريّة لفهم معاني الأقوال الزمانيّة، وهي المظهر الإعرابيّ.

II - دلالة النواسخ على المظهر الإعرابيّ :

II . 1 - إشكاليّات بنيويّة :

إن كان المستوى التصريفيّ والمستوى المعجميّ يسهمان في التأسيس لمعاني الزمان، فإنّ المستوى الإعرابيّ مستوى إنتاج الدلالة الزمانيّة

انطلاقا من الدلالات التصريفيّة والمعجميّة المؤسّسة، وهو المجال الذي تظهر فيه قيمة النواسخ في إغناء النظام المظهريّ بفضل ما توفّره من إمكانيّات بنيويّة متنوّعة.

على أنّ المقبل على دراسة النواسخ في البنية الإعرابيّة لا يلبث أن ينتبه إلى إشكال بنيويّ ساد التراث النحويّ القديم وتسرّب إلى العرف العلميّ الحديث. فالمتّفق عليه أنّ هذه الأفعال أفعال ناقصة، لذلك اقتضت مرفوعا هو اسمها ومنصوبا هو خبرها. ولئن لم تعرقل هذه الفكرة السائدة دراسة النواسخ في مظهرها التصريفيّ والمعجميّ، فإنّها قد أثّرت بلا شكّ في دراسة دلالة هذه الأفعال المظهريّة الإعرابيّة.

كان من نتائج هذه الفكرة أن اعتبرت هذه الأفعال استثناءات محصورة ممّا انجرّ عنه ضبطها في قائمة رسميّة تتضمّن عددا معلوما من الأفعال «الناقصة». واعتقادنا بعد دراسة النواسخ أنّ النقص، إذا ثبت، ليس نقصا في هذه الأفعال بقدر ماهو نقص في القائمة الرسميّة التي زعمت ضبطها.

يستشعر الدارس حرج النحاة القدامى في هذه المسألة عند تعرّضهم إلى تعداد أخوات كان. فقد ذكر الأستراباذي عن ابن الحاجب إلى جانب « كان » وأخواتها الإثنتي عشرة « آض، عاد، غدا، راح »، وأشار إلى أنّ القائمة التي ذكرها صاحب الكافية غير متّفق عليها بين النحاة، «فقد زيد من مرادفات صار، (آل، ورجع، وحال، وارتدّ)... وكذا زيد على مازال من مرادفاتها (ما وني، وما رام من رام يريم أي برح... ومن الملحقات، (جاء) في ما جاءت حاجتك أي ما كانت حاجتك، ومنها (قعد) في قول الأعرابيّ : أرهف شفرته حتّى قعدت كأنّها حربة أي صارت». (IV/ ص 184، 181، 179).

تؤكّد هذه الأمثلة متانة الصلات التي تعقدها هذه الأفعال المدعوّة ناقصة مع بقيّة أفعال النظام، وهي صلة تعضدها استعمالاتنا في الدارجة في تعبيرنا عن «ظلّ يفعل» بـ«قعد يفعل» وعن «صار يفعل» بـ «ولّى

يفعل» [14]... ولا ريب في أنّ الانتقال من «ظلّ» إلى «قعد» ومن «صار» إلى «ولّى» راجع إلى محافظة الواحد منهما على نفس قيمة صاحبه الزمانيّة داخل نفس التركيب الإعرابيّ.

وبناء على هذا، فإنّ التمييز بين الفعل التامّ والفعل الناقص تمييز شكليّ لا قيمة له في الأساس النحويّ الخالص، إذ أنّ الفرق الجوهريّ بين «دخل يفعل» و«صار يفعل» فرق دلاليّ ناتج عن نوعيّة المعاني المظهريّة التي تدخلها طبيعة الفعل المعجميّة على التركيب الإعرابيّ.

ومعنى هذا أنّ ميزة ما سمّي ناسخا لا تكمن في نقصانه الإعرابيّ، وإنّما ترجع إلى أنّه فعل ذو قوّة مظهريّة وذلك على خلاف بقيّة الأفعال ذات القوّة الإحاليّة المرجعيّة، وهو ما يخوّل له أكثر من غيره تنويع الدلالات المظهريّة الإعرابيّة في الجمل المركّبة.

ويقودنا هذا إلى اعتبار خبر الناسخ في الجملة المركّبة مفعولا متمّما يحمل معنى مظهريّا لم يكن فيه قبل دخول الفعل العامل. وميزة هذا المعنى المظهريّ الناتج تركيبيّا أنّه ينبّر دلاليّا [15] مظهر الفعل المعجميّ (كينونة، صيرورة، ديمومة، شروع، مقاربة) أكثر ممّا ينبّر مظهره الصيغيّ.

ومن الواضح أنّ هذا المظهر المعجميّ المنبّر تضطلع بأدائه أفعال أخرى في النظام غير ما سمّي نواسخ، والدليل تعبير الأفعال التي ذكرناها « بقي، قعد، جاء » وغيرها ممّا يصعب حصره، عن نفس القيم المظهريّة المعجميّة التي تعبّر عنها النواسخ. فإذا انضاف إلى هذا ورود هذه النواسخ في جمل تستغني بالمرفوع عن المنصوب تقوّضت أسس اعتبارها ناقصة وثبت أنّها قد ترد في جمل ذات معلومات دلاليّة قليلة مثل :

---

(14) هذه الاستعمالات الدارجة لها نظير في الاستعمالات القديمة. وقد ذكر عباس حسن احد عشر فعلا يصحّ كلّ منها أن يحلّ محلّ صار. (عباس حسن، ج 1، ص557).

(15) التنبير الدلاليّ عمليّة تقوم على إبراز معنى من معتني بنية ما على حساب المعاني الأخرى التي تحتويها هذه البنية. فمثلا ينبّر اسم الفاعل الفاعليّة على حساب الحدث في حين ينبّر اسم المفعول المفعوليّة.

«كانت الحرب»، وقد ترد في جمل أغنى دلاليّا تتطلّب مفعولا مثل : «كانت الحرب قد نشبت بين الفريقين».

2.II - إسهام كان وأخواتها

1.2.II - تقوية الوجوب والتبعيد في الزمان الماضي بدخول الكينونة المنقضية على معمول منقض

تحتمل « كان » إذا وردت في صيغة المنقضي الورود في بنى تركيبيّة مختلفة، والعملَ في أفعال ذات صيغ متنوّعة، فتدخل على الماضي كما تدخل على المضارع، وقد ذكر الأستراباذي أنّ جمهور النحاة متفق على أنّ وقوع الماضي خبر « كان » غير مستحسن، وأنّ الماضي إذا وقع خبرا فلا بدّ أن يكون مسبوقا ب - | قد | ظاهرة أو مقدّرة «لتفيد التقريب من الحال» علّتهم في ذلك «دلالة « كان » على المضيّ فيقع المضيّ في خبرها لغوا» والمقصود بالمضيّ هنا الانقضاء.

واعترض الرضيّ على ذلك مؤكّدا أنّه من «الأولى تجويز وقوع خبرها ماضيا بلا قد» وتعليله أنّه «لا منع من قيام شيئين يفيدان معنى واحدا» (II / ص 84). فكان على قدر وجاهة الاعتراض الاختصار في التعليل، فقد كان حريّا به أن يستأنف التعليل بتقديم أنّ العنصرين الدالين على نفس المعنى ينتجان باجتماعهما في التركيب معنى إضافيّا ليس لهما في الأصل. فدخول « كان » على المنقضي ليس زيادة لفظيّة على الحدّ الأدنى فنعدّه تأكيدا للانقضاء فحسب، بل هو باب من أبواب التركيب التي يتيحها النظام للمتكلّم لإنتاج مظهر إعرابيّ مخصوص يكيّف محلّ القول على خطّ الزمان.

وبناء على ذلك، فليست | قد | الداخلة بين « كان » والمنقضي وسيلةَ الناسخ للعمل في الخبر الوارد في صيغة الماضي فيؤتى بها لتجويز ما لا يجوز، وإنّما هي أداة قد يستدعيها في التركيب انسجامُها الدلاليّ مع المعنى الزمانيّ المتوفّر في هذا النوع من البنى. فـ | قد | موضوعةٌ حسب

الخليل للتقريب من حال التكلّم أي تقريب الحدث من النقطة المرجعيّة الأساسيّة في تحديد الزمان، وهي تتطابق في المثال التالي (1) مع لحظة إنشاء القول.

(11) قد جاء عمرو

(12) كان قد جاء عمرو

ولمّا كان دخول « كان » على صيغة الماضي معيّنا لنقطة مرجعيّة ثانية مستقلّة عن الحدث الإنشائي [16] هي لحظة انقضاء الكينونة، جاءت [قد] لتقوية الصلة بين « كان » ومعمولها أي للتقريب بين حدث الكينونة المنقضي في الزمان الماضي وحدث المجيئ، مع ضمان أسبقيّة الثاني على الأوّل (كان عمرو في حالة من انقضى مجيئه). وهو ما يفسّر قرب حدث المجيئ من الحاضر في (11) وبعده في الماضي في (12).

وفضلا عن ذلك، فإنّ لـ [قد] دلالة جهيّة تفسّر توسّطها بين المنقضيين. فهي تفيد مع الماضي التحقيقَ، والمقصود به تحقيق الوجود أي تحديدا جهة الواجب في الزمان. ومن المعلوم أنّ المنقضي أولى للواجب لأنّه من تحصيل الحاصل، فإذا عمل المنقضي في المنقضي، قوي معنى الوجوب في القول فاستدعت قوّته الأداة المظهرة لتلك القوّة الوجوبيّة، فاختار المتكلّم إظهار [قد] وكان يمكنه كذلك الاستغناء عنها.

يفيدنا ما تقدّم في إظهار تعامل المستويات النحويّة المختلفة في توليد المعنى الزمانيّ إعرابيا، ويبرز التشابكَ القائمَ بين المعنى الزمانيّ والمعنى المظهريّ والمعنى الجهيّ في التركيب الإعرابيّ. هذا التشابك هو الذي أوقع في ذهن القدماء أنّ صيغة المضارع تفيد الاستمرار، وهي فكرة نجد آثارها اليوم في النحو المدرسيّ عند التطرّق إلى دخول « كان » على المضارع.

(16) المقصود بالحدث الإنشائيّ حدث إنشاء القول. يقول الشريف : «إذا أردنا أن نقرّب معنى الإنشاء عندنا فهو في النهاية الانشاء الذي على أساسه يكون الإنشاء والخبر البلاغيّان، فهو إنشاء الإنشاء والخبر» (الشريف 2002، ص 512).

2.2.II - مظهر الاستمرار نتيجة عامليّة إعرابيّة

الشائع في التراث النحويّ أنّ صيغة المضارع تدلّ على الاستمرار، وهذا اختيار يسوّي في نظرنا بين مظهرين نراهما متمايزين هما مظهر عدم الانقضاء من جهة ومظهر الاستمرار من جهة أخرى (17). ونحسب أنّ « كان » الداخلة على المضارع توفر لنا التمييز بين عدم الانقضاء باعتباره مظهرا صيغيّا والاستمرار الذي هو نتيجة للتركيب الإعرابيّ. فمن الرّاجح أنّ مأتى ارتباط المضارع بالاستمرار في التفكير النحويّ القديم تعويلُ النحاة في التمثيل على الخبر الحقيقيّ دون الاحتماليّ أو الاعتباريّ (18). ففي الخبر الحقيقيّ يدّعي المتكلّم أنّ مضمون الحدث قد تحقّق واقعيّا قبل لحظة القول ممّا ينتج تمطيطا في الحاضر تزيده صيغة المضارع استفحالا لأنّها تضيف إلى قُطيعة المضيّ السابقة للحظة الإنشاء (ز0) قطيعة من الاستقبال اللّاحق لها (19). لاحظ مثلا (13) :

(13) كان زيد يصلّي



---

(17) يذكر الأستراباذي أنّ «العادة جارية منهم (العرب) إذا قصدوا معنى الاستمرار أن يعبّروا عنه بلفظ المضارع لمشابهته للاسم الذي أصل وضعه للإطلاق، كقولك : «زيد يؤمن بالله، أي : هذه عادته». (II/ ص 251). وهو شاهد يدلّ على أنّ النظريّة التراثيّة لا تخلط بين عدم الانقضاء والاستمرار فحسب، بل كذلك بين الاستمرار والمعاودة وهما مظهران مختلفان.

(18) المقصود بالخبر الحقيقيّ : خرج زيد
الخبر الاحتماليّ : قد يخرج زيد
الخبر الاعتباريّ : سيخرج زيد

(19) تذكّر تعريف الأستراباذي للحال : ما على جنبتي الآن من الزمان مع الآن.

وإذا عرفنا أنّ البؤرة التي أينعت فيها فكرة استمرار المضارع هي الحاضر، فإنّ إقصاء ﴿ كان ﴾ للحاضر بدخولها على المضارع يسهّل مقاومة الاعتقاد في الأصل الصيغيّ للاستمرار. فإذا عملت ﴿ كان ﴾ في ﴿ يصلّي ﴾، قاوم الانقضاءُ الصّيغيّ فيها تمطّي صيغة غير المنقضي على الحاضر الموسّع مقاميّا، فيسهُل بذلك على الدارس أن يتخلّص من فكرة المضارع المستمرّ بالوضع اللغويّ، لا سيّما إذا انتبه إلى أنّ الأفعال تختلف في التعبير عن المدّة بحسب موادّها المعجميّة (وخز/ مشى) وبحسب صيغها الاشتقاقيّة (سقط/ تساقط) [20].

من هذا المنظور نفضّل التخلّي عن اعتبار الاستمرار معنى تؤسّسه صيغة المضارع، فهو في اعتقادنا منتج بالتعويل على معطيات المقام، وطبيعة الاختيار المعجميّ والتعامل مع العناصر السياقيّة الأخرى. فقولك: «كان زيد يصلّي» لا يعني سوى أنّك تخبر عن انقضاء كينونة حدث غير منقض في الزمان الماضي.

هذا، والأفعال صنفان : صنف يدلّ انقضاؤه التصريفيّ على انتفاء وجوده في الدلالة المعجميّة، وصنف لا يدلّ انقضاؤه التصريفيّ على ذلك. فمن الصنف الأوّل أفعال من قبيل خرج ودخل وضحك، ومن الصنف الثاني أفعال من نوع مرِض وعشِق وكان [21]. ذلك أنّ انقضاء الكينونة لا يعني انتفاءها، فـ ﴿ كان ﴾ من صنف الأفعال التي لا يؤدّي انقضاؤها الصرفيّ إلى إبطال أحداثها دلاليّا، فهو من صنف ﴿ نام ﴾ الذي لا يدلّ انقضاؤه الصيغيّ على استيقاظ الذات المنسوب إليها الحدث. ولذلك ترى الاستمرار يثبت في (13) رغم خروجه من بؤرة الحاضر طالما أنّ

(20) إذا قارنّا بين وخز ومشى بدا لنا أنّ المدّة الزمانيّة التي يستغرقها المشي أقصر بكثير من المدّة التي يتطلّبها المشي. فالحركة الموافقة للوخز من المشي هي الخطو تقريبا.

(21) قولك : مرِض في صيغة المنقضي صرفيّا لا يعني أنّ المتحدّث عنه بَطُل مرضه وتعافى تعافى في لحظة التكلّم، وذلك على نقيض قولك : خرج التي تنتفي وتنتهي بمجرّد انقضائها الصرفيّ.

المظهر المعجميّ في « كان » يختلف عن مظهره التصريفيّ. وهنا يتحتّم للبرهنة على أنّ الاستمرار مظهر ناتج إعرابيّا ومقاميّا، أن نقارن بين المثال (13) : كان يصلّي.. والمثال (14)، ثمّ بين (14) و(15).

(14) كان زيد يصلّي طوال اليوم.

(15) قبل دخولك بدقيقة كان زيد يصلّي.

فمن الواضح أنّ (14) أظهر في الاستمرار من (13) وكذلك من (15) رغم اتفاق الجمل الثلاث في الصيغة الصرفيّة المستخدمة ومادّتها المعجميّة. وهذا يفترض أنّ الاستمرار أتى (14) من خصوصيّة العناصر الزائدة فيها أي أنّه ناتج بالتركيب الإعرابيّ لا مؤسّس بالصيغة الصرفيّة.

ومهما قرنت النظريّة التراثيّة بين المضارع والاستمرار، فمن الأكيد أنّه لم يغب عنها الوعي بدور مختلف عناصر التركيب النحويّ في إنتاج هذا المظهر. يُظهر ذلك ردّ الأستراباذي على من ذهب إلى أنّ « « كان » يدلّ على استمرار مضمون الخبر في جميع الزمان الماضي وشبهته قوله تعالى : كان الله سميعا بصيرا»، فقائل ذلك حسب الرضيّ : «ذهل عن أنّ الاستمرار مستفاد من قرينة وجوب كون الله سميعا بصيرا لا من لفظ كان» (IV/ ص 186). وهو ما يؤكّد تفطّن الأسترابادي إلى دور الذات في تخصيص حدثها بالمظهر الزمانيّ ممّا يتضمّن الإقرار بأنّ الاستمرار منتج إعرابياً ومستدعىً مقاميّا. فقولك :

(16) كان الله سميعا بصيرا

يجمع إلى معاني السرمديّة والخلود المستفادة تصوّريّا من «الله» في عالم المعتقد، معنى الإطلاق المستفاد من الصفتين «سميعا، بصيرا»، فيقاوم هذان المعنيان دلالة الانقضاء في « كان »، ممّا ينتج في القول دلالة الاستمرار بل دلالة الديمومة إن رمنا التدقيق، لأنّ الديمومة أظهر من الاستمرار في الإطلاق والامتداد بما أنّ الاستمرار يفترض حتما نقطة تقطعه وتنهيه، وهو ما لا يتلاءم مع البنى التصوّريّة للمؤمن الناطق بـ (16).

3.2.II - خضوع بناء المظهر الإعرابيّ للجبريّة اللسانيّة

بينما توفّر « كان » للمتكلّم حريّة الاختيار بين إمكانيّات بنيويّة مختلفة بقبولها الدخول على الماضي وعلى المضارع، تنتقي سائر أخواتها معمولاتها بشروط وتخضع في إنتاج مظاهرها الإعرابيّة لقيود الجبريّة اللسانيّة. فالنظام يجبرك على أن تأتي بالمضارع بعد « ظلّ » و« ما زال » وغيرها من مجموعتها. وفي ذلك دليل آخر يؤكّد أنّ قيمة النواسخ الفعليّة تتجاوز مجرّد المظهر التصريفيّ الذي لا تختلف بحسبه « كان » عن « ظلّ » في شيء.

يتعلّق الأمر حينئذ بمظاهر إعرابيّة تساهم في بنائها هذه النواسخ بموادّها المعجميّة، ويتنافر فيها معنى العامل معجميّا مع مظهر الانقضاء في المعمول فتقصي الماضي لأنّها لا تطلب إلاّ غير المنقضي. فأنت لا تقول : × ظلّ مشى، لأنّه تركيب يتضارب فيه الإشعار بطول المدّة المستشفّ من مادّة « ظلّ » المعجميّة، والإحساس النفسيّ بالنقطيّة الذي تولّده صيغة المنقضي في « مشى »[22]. ذلك أنّ « ظلّ » فعل يريد له معناه المعجميّ شكل غير المنقضي إذ هو صرفيّا يعبّر عن الانقضاء ونمثّل له بالرمز وهو معجميّا أقرب إلى عدم الإنقضاء ونمثّل له بالرمز. فلذلك استدعى معمولا منسجما مع مظهره الخاصّ به أي معمولا يكون غير منقطع على خطّ الزمان.

أمّا « ما زال » وأخواتها المصدّرة بحرف النفي [ما]، فقد تفاعل فيها معنى الفعل المعجميّ الدالّ عقليّا على النفي، والنفي النحويّ الحقيقيّ

---

(22) التمييز بين الحدث النقطيّ والحدث القطعيّ تمييز يستند إلى التمثّل الاستعاريّ لمقولة الزمان على أنّها خطّ ممتدّ في الفضاء تقع عليه الأحداث المكنة، بحيث يحتلّ كلّ واحد منها ما يناسبه من امتداد بالقياس إلى المدّة التي يفترض أن يستغرقها اشتغال الذات به. فما استغرق الاشتغال به مدّة قابلة للتجزئة إلى لحظات استحقّ أن يحتلّ من الخطّ قطعة، وما كان غير ذلك لم يحتلّ إلاّ نقطة ترمز إلى اللحظة الوحيدة. وهذا ما يجعل « مشى » حدثا قطعيّا، و «وخز» حدثا نقطيّا. ورغم أنّ هذا التمييز مستقلّ عن نوع المظهر التصريفيّ الذي يتخذه الحدث، فإنّ الشعور النفسيّ للمتكلّمين ميّال إلى استفراغ المنقضي من المدّة، فما تمّ وانقطع انعدم في نفوسنا، وهو ما يفسّر استشعارك القطعيّة في « يمشي » والنقطيّة في « مشى ».

الداخل عليها بالحرف، لينتجا مظهرا إعرابيّا ذا أساس معجميّ، وهو ما عبّر عنه الرضيّ بكون دخول النفي على النفي يدلّ على دوام الثبوت. فشابهت هذه الأفعال المنفيّة « ظلّ » و« بات » في مقاومتها للانقضاء الصيغيّ، فهي، بحكم تركّبها الإعرابيّ، نفي للانقضاء الموجود في « زال » و« برح » و« انفكّ » وغيرها. ومنه إجماع النحاة على أنّ [ما] لنفي الحال، فهي التي ترفع متراس الانقضاء الحائل دون المنقضي ولحظة إنشاء القول. وبرفع متراس الانقضاء يفيض النفي على أجزاء خطّ الزمان، وهو ما قصد إليه الأستراباذي بجعل « ما ضرب » يفيد استغراق النفي لجميع أجزاء الزمان الماضي. وفضلا عن ذلك، فإنّ هذه الأفعال المنفيّة تفيد بحكم مادّتها المعجميّة الدالّة على تمام الحدث والمسبوقة بأداة النفي، عدم تمام الحدث (عدم زواله) وهو ما يوافق مظهريّا غير المنقضي. وهكذا اقترن نفي الانقضاء الصرفيّ بنفي الانقضاء المعجميّ ليرشّحا « ما زال » وأخواتها للدلالة على غير المنقضي، دلالة عُوّض غيابها الصرفيّ في العوامل بحضورها الجبريّ في المعمولات، وهذا ما يفسّر لك اللحن في «*مازال فعل» ويبرّر الصواب في «مازال يفعل».

ولكن ما شأن « صار » بعدم الانقضاء فيمتنعَ بعدها المنقضي ؟

رأينا أنّ الأمر على علاقة بمظهر إعرابيّ تتعامل معه الصيرورة فيطلب غير المنقضي. فلئن كانت الصيرورة جليّة في الجملة الاسميّة من صنف: صار الطقس جميلا، فإنّها تتلبّس بمظهر آخر في الجملة المركّبة لعلّه مظهر المعاودة الذي يصير بمقتضاه معمول « صار » الفعليّ متكرّرا في الزمان الماضي أو الحاضر أو المستقبل، وهو ما يفسّر طلبه لغير المنقضي. فإذا قارنت قول الشاعر في :

(17) صلحت حالتي إلى الخلف حتّى صرت أمشي إلى الورى زقفونة (المعرّي، رسالة الغفران)

بقول غيره :

(18) ساءت حالتي حتى مشيت زقفونة

لاحظت إلى جانب ضعف الإيقاع في (18) ونقصان المعلومات الدلاليّة فيها، تخلّي « مشيت » في (18) عن معنى المعاودة والتكرار الذي في «صرت أمشي». فـ« مشيت » حدث تنبئ صيغته الصرفيّة بانقطاعه وانقضائه في الزمان الماضي ويحتاج إلى مستندات مقاميّة قويّة للجزم بوقوعه أكثر من مرّة في ذلك الزمان. أمّا «صرت أمشي»، فمستغنٍ عن المقام في ثبوت حدث معاودة المشي مرارا. وواضح أنّ مظهر المعاودة كمظهر الاستمرار في اشتراط غير المنقضي، ومنه امتناع المنقضي بعد « صار » وأخواتها.

4.2.II - تكييف «كان» للتزامن الخارجيّ بالتحكّم في التزامن الداخليّ

قد تتصرّف « كان » بنفسها إلى المضارع فتضمن الانسجام الدلاليّ في الجمل المركّبة المنطوية على ظروف. فإذا بدأت كلامك بالقول : «حين تعود في المساء»، امتنع عليك استئناف الكلام باستدعاء ناسخ فعليّ في صيغة المنقضي، فقواعد النظام تجبرك على تصريف الناسخ في المضارع، فتقول مثلا :

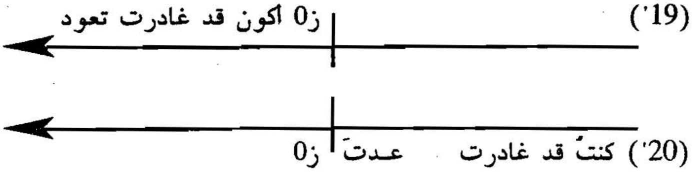
(19) حين تعود في المساء، أكون قد غادرت البلاد

أو تقول كذلك :

(20) حين عدتَ في المساء، كنتُ قد غادرت البلاد.

والفرق بين (19) و(20) أنّ الأولى تنشئ تلازما ظرفيّا (وزمانيّا) بين حدثين غير منقضيين بعد إنشاء القول، فيكتسي الكلام بلاغيّا قيمة الخبر الاعتباريّ لكونه استقباليّا وهي صيغة يعتبرها السيرافيّ من صنف الوعد أو الوعيد. في حين تقرّ (20) بتلازم حدثين منقضيين قبل لحظة الإنشاء، فيحمل الكلام على أنّه إبلاغ بما مضى فحسب. ولذلك أخذنا (19) على أنّها خبر اعتباريّ واقع في الزمان المستقبل ممّا يضعف

وجوبيّتها ويقوّي إمكانها الجهيّ، في حين نعتبر (20) خبرا حقيقيّا يدعم الانقضاء وجوبه. وهو ما يمكن التمثيل له بتبسيط متعمّد كما يلي :



يفيدنا التمثيلان أوّلا في التذكير بخضوع بناء المظهر الإعرابيّ إلى الجبريّة اللسانيّة الضامنة للانسجام الزمانيّ، فإذا كانت [حين] من الظروف الطيّعة التي تتعامل مع المضيّ تعاملها مع الاستقبال، فإنّها تشترط لضمان التلازم الظرفيّ أن يكون الحدثان الواقعان تحت سيطرتها الزمانيّة على نفس الجزء من خطّ الزمان أي إمّا على جزء الاستقبال كما في ('19) أو على جزء المضيّ كما في ('20). ولذلك كان من اللازم أن يماثل الفعل الثانويّ (أعود /عدت) الفعلَ الرئيسيّ (أكون /كنت) في مظهره التصريفيّ. ويبرز التمثيلان ثانيا دور الناسخ زمانيّا في مثل هذه الجمل القائمة على التلازم الظرفيّ. فـ«كان» من الأفعال التي تدخل على هذه الجمل إمّا لتعطيل التزامن الحدثيّ فيها أو لابرازه، ألا ترى أنّك إذا قلت :

(21) حين تعود، أغادر البلاد

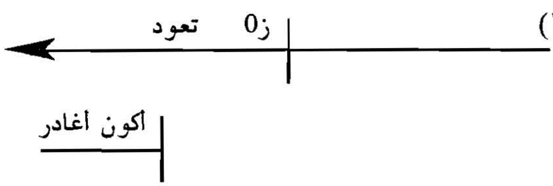
قرنتَ بالظرف [حين] بين حدثين يريد لهما التركيب الإعرابيّ التزامن في الزمان المستقبل. وليس هذا التزامن، تزامنا قائما على التقاء حدثين في نفس النقطة من خطّ الزمان، بل هو تزامن قائم على أسبقيّة ضروريّة بسيطة بين الحدثين المتزامنين. فقائل (21) يعلم، رغم اعتماده على ظرف سجّل فيه التزامن نظاميّا، أنّ عودة مخاطبه ستسبق حتما مغادرته للبلاد، لكنّه يختار أن يهمّش تلك الأسبقيّة الحتميّة وأن يقلّل من شأنها، فيرشّح [حين] من بين إمكانات بنيويّة أخرى تنصّ لغويّا على الأسبقيّة أو اللاحقيّة.

غيــر أنّ شبهــة التزامـــن بين الحدثـــين ترتفع بدخول « ك ان » في (19) : (حين تعـود..أكون..) بل تتحـوّل أسبقيّة العودة المستـنتجة عقليّا من (21) : (حين تعـود، أغـادر..)، إلى لاحقيّـة لهـا منصوص عـليها بنيويّا في (19). والثـابت أنّ هذه الأسبقيّة ليست نتـاج الناسخ « كان » منفردا بل هي نتيـجة التـركيب الإعرابيّ، وتحـديدا نتيجة تعامـل الناسـخ مع الفعل المنقضي قبله. لاحظ أنّك إذا قلت :

(22) حين تعود أكون أغادر البلاد [23]

ألغيتَ ما كـان في (19) أسـبقيّة بين الحـدثين، وأنشـأت بينهمـا تزامنا من صنـف خـاص، تزامنـا مـبـــرزا بفـضل « كــان »، هـو تـزامـن الحـدث النقطـيّ « تعـود » مع الحـدث القطعـيّ الناتج عن التـقـاء « أكـون » غيــر المنقضي بمعمول غير منقض أيضا « أغادر » :

('22)



هذا التحليل قائم على تبسيط آن لنا أن ندفعه حتّى يتسنّى لنا تفسير وضوح التـزامن في (22) وخفوتِه في (19). فليسـت هذه الجمل قـائمة على حـدثين فـحسب (العـودة والمغـادرة) كمـا قدّمنا فيمـا سبق، إذ هي ترتكــز على حـــدث آخـــر رئيسيّ يضطلع بإظهـار التزامن المسجّل في [حين] ويتحكّم فيه بحسب معمولاته بالإبـراز أو الإلغاء. هذا المظهر هو الكينونة.

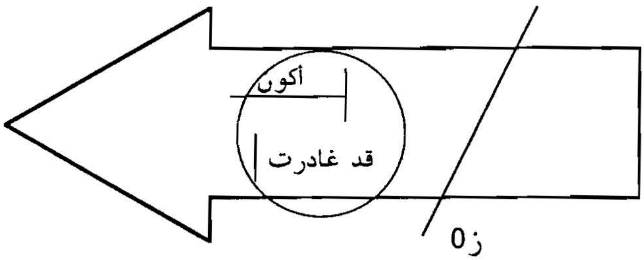
فـالواضح في (19) : حين تعـود..أكـون قد غـادرت.. و(22) : حين تعود..أكـون أغادر..أنّهـما تتفقان في النصّ على التزامن بين حـدث العودة وحــدث الكينونة (حين تعـود، أكـون..). ولكنّهــمـا إذ تشـتـركـان في هذا

(23) قد تكون هذه الجملة غير مقبولة عند البعض ولذلك يفضّل معظم المتكلّمين التعبير عنها على الصورة التالية: حين تعود أكون مغادرا../ بصدد مغادرة البلاد..

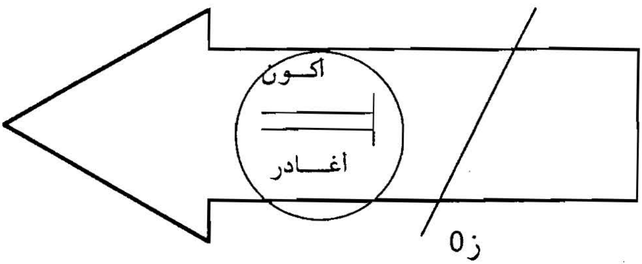
التزامن الخارجيّ بين الظرف والمظروف، تتمايزان في كيفيّة التعبير عن التزامن الداخليّ بين « كان » ومعموله. وبما أنّ الزمان في الجملة يُبنى إعرابيّا، فلا شكّ أنّ لنوعيّة التزامن الداخليّ أثرا بارزا في تكييف التزامن الخارجيّ.

يستند البحث في اقتراح التمييز بين مستويين من التزامن إلى الفكرة القائلة بانتماء أخبار « كان » إلى جنس المفاعيل وتحديدا إلى صنف الأحوال منها [24]. وبالانطلاق من ذلك يجوز لنا أن نقارن بين نوعين من التزامن يعرضهما (19) و(22)، هو تزامن نعبّر عنه بتمثيل خط الزمان على الصورة التالية :

(19")



(22")



(24) عند سيبويه أخبار كان من المفاعيل، وصاحب الإنصاف ينسب إلى الكوفيّين اعتبارها من الأحوال.

يوفّـر لنا التـزامن في (19") إنتـاج مـا يسـمّى في الفـرنسـيّـة Le conditionnel passé [25]، وهــو مظهـر لا غنى للعـربيّة فيه عن استدعـاء « كان » غيـــرَ منقضيـــة عاملة في المنقـضي. في حين ينتج التزامن في (22") شكل الحدث وهو بصدد التحقّق، وهو ما يوافق بالضبط ما يعرف في النظام الانجليزيّ بـ The progressif [26].

هذا الفـــرق في التـــزامن الـداخليّ الذي ينتـج مظهـــرين إعـــرابيّين مختلفين مؤسّسين بتعامل المعجم والتصريف والتركيب، يستلزم فـرقا بين البنيـتين في التـزامن الخـارجيّ، تـزامنٍ يُفتـرض نظريّا أنّه مـوزّع بينهـمـا بالتساوي بحكم انفتاحهما معا بالظرف | حين | المعبّر عن التزامن بالوضع اللغـــويّ. فـمـا مـأتـى مـا يستـشعـــره متكلّم العربيّة من وضوح التـزامن في (22) ووضوح الأسبقيّة الزمانيّة في (19) ؟

إنّ الأمر على علاقة وثيقة بالمظهر التصريفيّ لمعمول « كان ». فلئن توافـقت « كـان » ومـعـمـولهـا في (22") في الانطلاق من نفس النقطة الزمـانيّة والتوازي في نفس الاتجاه على نحـو مـا يفرضه عـدم الانقضـاء في كليهمـا، فـإنّه قـد تعـاكس اتجـاه الحـدثين في (19") : (.. أكـون قـد غادرت..) بحكم تعارض مظهريهما التصريفيّين، على نحو ما توضّح في الرسمين السابقين.

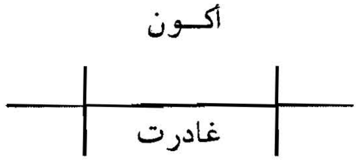
وبما أنّه من قـواعـد الزمـان في العـربيّـة أنّ العنصـر، وإن تغـيّـر بالتركيب عن مقتضاه، لا بدّ أن يحافظ على مقـوّماته الذاتيّة، فقـد عمل العامل « أكون » في معموله « غـادرت » فحوّل المنقضي اللاّئق بالزمان الماضي إلى زمـان الاستقبال، وعـمل المعمـول في عامله فسرّب إليه دلالته

---

(25) : مثال، La IVe est un sommeil, l'amour en est le rêve,
Et vous **auriez vécu** si vous alVez aimé. (Alfred de Musset, Poésies.)
يقابلها في العربيّة : الحياة نوم حلمها الحبّ، **وستكون قد عشت** إذا كنت احببت.

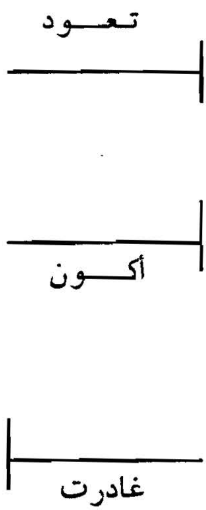
(26) When you come back, I **will be lealVng** the country.

المظهريّة الانقضائيّة. فبدا الحدث غير المنقضي صرفيّا « أكون » محدودا بحدّ الحدث المنقضي « غادرت »، بحيث كاد التركيب، لولا دخول الأداة [قد]، أن ينشئ مظهرا إعرابيّا منتجا من مظهرين صرفيّين مؤسّسين، مظهرا قد نمثّل له كما يلي :



وبدخول [قد]، وقد فصّلنا فيما سبق وظيفتها الزمانيّة، يتراجع على خطّ الزمان حدث المغادرة المنقضي ليستقرّ ما قبل حدث الكينونة غير المنقضي، ومن هنا الأسبقيّة الجزئيّة للمغادرة على الكينونة ممّا يربك التزامن الداخليّ بين « أكون » ومعموله في (19").

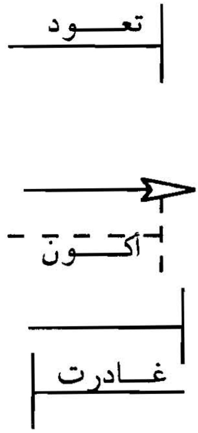
الوضعيّة الأولى :



التزامن الداخليّ مختلّ لكنّ التزامن الخارجيّ سليم.

وبما أنّ المغادرة مظروفة نحويّا بالكينونة ولا يجوز منطقيّا أن تفيض عنها، ينزع الوعي النحويّ العامّ [27] إلى اجتذاب « أكون » على خطّ الزمان حتّى تستوعب مظروفها فنتحصّل على ما يلي :

الوضعية الثانية :



التزامن الدّاخليّ سليم والتزامن الخارجيّ مبطل : أسبقيّة حالة المغادرة على العودة.

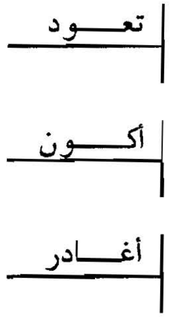
أمّا مستندنا في ترشيح الوضعيّة الثانية، فما نفترضه من خفّة « كان » بنيويّا فهو في تصوّرنا شكل فعليّ أحاديّ الجناح متخفّف من الأحداث الحركيّة التي تحملها سائر أفعال النظام [28]. لذلك سهُل عليه الوقوع تحت تأثير الانقضاء في معموله، كما لم يعسر على معموله اجتذابه في الزمان إليه. على أنّه يبقى مع ذلك متحكّما في زمان كامل

(27) نعني بالوعي النحويّ الإدراك الحدسيّ والواعي للمتكلّم بإمكان قبول تركيب أو عدم إمكان قبوله.

(28) كلّ الأفعال في العربيّة ثنائيّة الجناح، فجناح أوّل للجدوث أو حدث وجود الحدث، وجناح ثان للحدث الحركيّ الذي تحدده مادّة الجذر المعجميّة. امّا كان فأحاديّة الجناح فلا تدلّ إلا على الحدوث وهو ما يسمّيه الاستراباذي الحصول المطلق.
توضيح هذه الفكرة في مقالنا : الزمان المعجميّ في العربيّة : تعبير النواسخ عن المظهر الزمانيّ نموذجا، ينشر في مجلّة آداب القيروان.

الجملة باعتباره المقرّر الفعلي، بحسب صيغته الصرفيّة، لمحلّ معموله على خطّ الزمان إمّا قبل لحظة الإنشاء أو بعدها.

ولسنا بحاجة إلى طرح مثل هذه الإشكالات عند النظر في (22). فتوافق « أكون » و« أغادر » في المظهر التصريفيّ يلغي كلّ توتّر زمانيّ محتمل في الجملة. وبتزامن « أكون » مع معمولها داخليّا، يتحقّق التزامن الخارجيّ المؤسّس بالظرف [حين] في بساطة ووضوح :



ومن ثمّة، فإنّ التزامن في العربيّة، وإن كان مسجلا نظاميّا في بعض الأدوات، مرتهن بالتركيب الإعرابيّ الذي تتفاعل فيه العناصر فيما بينها فتتوافق أو تتصارع وتنتج إمّا جملا مقبولة دلاليّا تتنوّع فيها المظاهر، وإمّا جملا غير مقبولة دلاليّا يتفطّن لسقمها متكلّم اللغة بمجرّد أن يتصوّر العلاقات الجدوليّة الممكنة بين الأبنية المحتملة.

وسنحاول في ما يلي أن نحاكي نشاط الحدس النحويّ الطبيعيّ في تزكيته للمقبول من الأقوال وطرحه لغير المقبول منها بما يعقده من مقارنات بين جمل تتحرّك في مجموعات لا يعي المتكلّم تجاوبها في نحوه الطبيعيّ، ويسعى دارس النحو الصناعيّ إلى بنائها نظريّا بصناعة الأمثلة.

5.2.II - تعامل الكينونة والمعجم لبناء المظهر الإعرابيّ الضامن لمقبوليّة بنية المفاجأة

(23) * بينما جلست إذ دخل زيد.

يعرف كلّ متكلّم بالاعتماد على حسّه النحويّ أنّ (23) تشكو عيبا دلاليّا ما، وكثيرا ما يلقي هذا العيب الدلاليّ على خطأ مفترض في التركيب ولا يخطر بباله أنّه عيب ناتج عن خرق قواعد الزمان. فتراه يتحايل على (23) لإخراجها من السقم إلى السلامة، فيجرّب :

(24) بينما أجلس إذ دخل زيد.

وقد يحدس المتكلّم أنّ (24) قد تكون أكثر مقبوليّة من (23) لكنّها تعاني مع ذلك خللا ما قد يلقيه هذه المرّة على نزعاته الذاتيّة الذوقيّة، فتجده يسعى إلى «تحسين» التركيب حتّى يصل إلى البنية المثلى في تصوّره :

(25) بينما كنت جالسا إذ دخل زيد.

فما الذي جعل (25) أعلى جمل المجموعة مقبوليّة، وجعَل (23) أقربها إلى السقم الدلاليّ الكامل ؟

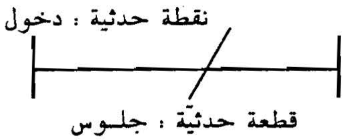
من البديهيّ أنّ المسألة على صلة بما تقتضيه بنية المفاجأة [بينما...إذ] من معان زمانيّة تطلب مظاهر دون أخرى. فلو حذفت [بينما] من (23) فقلت : «جلستُ إذ دخل زيد» استقام القول دلاليّا بخلوص [إذ] للظرفيّة دون المفاجأة، ممّا يؤكّد أنّ السقم في (23) وليد تنافر الانقضاء في ﴿ جلست ﴾ والمظهر الزمانيّ الإعرابيّ الناتج عن البنية الدلاليّة للمفاجأة.

منهجيّا، يتعيّن علينا كي نفهم أسباب تنافر الانقضاء التصريفيّ بعد [بينما] أن نترجم ما سمّي في النحو التراثيّ المفاجأة إلى اصطلاحاتنا الزمانيّة النظريّة.

يقول الأستراباذي : «أدخل [إذا] و[إذ] للمفاجأة في جواب [بينا] و [بينما] ليدلاّ على اقتران مضمون الأوّل بالثاني مفاجأة بلا تراخ» (III / ص 283). أمّا المقصود بالأوّل، فالفعل الواقع في حيّز [بينما] وقد علّق عليه الرضيّ في تفسيره لـ : «بينما زيد قائم» بالقول : «[بين]

مضاف إلى زمان مضاف إلى الجملة، فحذف الزمان المضاف والتقدير : بين أوقات قيام زيد». وأمّا المقصود بالثّاني، فالفعل الواقع بعد إذ المفاجأة، «ولا يجيء بعد إذ المفاجأة إلاّ الفعل الماضي» (III / ص 281). ويعني الأسترابادي بالماضي الحدث المنقضي، وكان حقّه أن يدقّق أكثر فيشترط فيه الإثبات أوّلا والقصر المتعلّق بالمادّة المعجميّة ثانيا. فأنت لا تقول إلاّ مازحا : «بينما كنت جالسا إذ لم يدخل زيد»، كما أنّك لا تقول : «بينما كنت جالسا إذ طوّف بالبيت زيد».

ومعنى هذا أنّ بنية [بينما...إذ] المحقّقة للمفاجأة تفترض نظريّا حدثا ممتدّا في الزّمان (أي حدثا قطعيّا) بحيث يتسنّى لحدث آخر نقطيّ أن يقطعه دون أن ينهيه بالضرورة :



ومعلوم أنّ أنسب المظاهر لتصوّر القطعيّة، مظهر عدم الانقضاء، وأنّ مظهر الانقضاء أنسب المظاهر للنقطيّة وذلك بالاستناد إلى ميول المتكلّمين النفسيّة. وهو ما يفسّر لنا فساد (23) باعتبارها تطرد بالمنقضي «جلست» الإحساس بالامتداد الزماني السّانح لاحتضان حدث آخر يقطعه. فرغم أنّ انقضاء « جلست » صرفيّا لا يعني أنّ الذات التي أسند إليها الحدث صارت بعد انقضائه واقفة، فإنّ الانقضاء الصرفيّ الذي ينبّر نقطة انقطاع الحدث يمنع تمثّل أجزاء هذا الحدث، بحيث يُفصل بين هذه الأجزاء بحدث طارئ.

إذا استقام لنا هذا التفسير قادنا بالضرورة إلى اعتبار (24) سليمة سلامة كاملة باعتبارها تستعيض عن المنقضي بغير المنقضي « أجلس ». ولكّن (24) تظلّ رغم هذا التفسير غير مقبولة إلاّ بتكلّف. ومردّ ذلك في اعتقادنا إلى طبيعة « جلس » معجميّا. فإذا استعرنا من الأسترابادي

مفهوم الاشتغال الذي يعرّف به الفعل المضارع، ويعني به اشتغال الذات المنسوب إليها الحدث بأداء الحدث، لاحظنا أنّ اشتغال الذات بأداء حدث الجلوس في قولك : « أجلسُ » أقصر من أن يحتمل احتواء حدث آخر يقطعه. فقولك : «بينما أجلس إذ دخل زيد» يفترض أنّ زيدا دخل بين أوقات أدائك لحدث الجلوس، أي في لحظة لا تكون فيها واقفا تماما ولا جالسا تماما، وتلك إمكانيّة محتملة لغويّا نادرة مقاميّا ممّا يبرّر تردّد الوعي النحويّ بين قبولها ورفضها.

ولِتفهمَ دور المعجم في الحكم على مقبوليّة الأقوال وعدم مقبوليّتها، قارن بين (24) و (24') :

(24') بينما يرتّب عمرو مكتبته إذ دخل زيد.

ما من شكّ أنّ (24') أسلم في الوعي النحويّ من (24)، ولكنّك إذا أحصيت الأقوال المنجزة تبيّنت أنّ المتكلّمين غالبا ما يستنكفون من الإتيان بالمضارع مباشرة بعد [بينما]، بل يجنحون طبيعيّا إلى الإسميّة بعدها أو إلى تصدير الفعل المضارع بالناسخ « كان ».

ولنا، أنّ هذا الميل راجع إلى ما تمليه قواعد الزمان أيضا. فإذا قلت: «بينما عمرو يرتّب...إذ دخل...» جئتَ بالحدث « يرتّب » في موضع المفعول أي في موضع الظرف أو الحال، والحال كما يقول الرضيّ : «يقصد بها تقييد الحدث بوقت وقوع مضمون الحال». والحدث في الإسميّة وجود الذات (المبتدأ) يخصّص بوقت وقوع مضمون الخبر (أي أنّ وجود عمرو يُخصّص بعدم انقضاء حدث الترتيب).

وإذا تخصّص الحدث بالحدث، انتقل الحدث الثاني من الحركيّة إلى السكونيّة، ودليل ذلك اعتماد الوصف على الجمل الاسميّة دون الفعليّة. فبانتقال الحدث حينئذ في الاسميّة إلى السكونيّة، يمتدّ زمانه تصوّريّا لاتّخاذه شكل القطعة من الزمان. وقد بينّا أنّ القطعة مهيّأة بالوضع لاستقبال الحدث النقطيّ المفاجئ. ولك أن تسحب هذا التفسيرَ على

الأقوال التي يصدّر فيها المضارع بعد [بينما] بـ « كان » لما كنّا ذكرناه من أنّ خبر « كان » يخصّص حدث الكينونة بوقت حصول مضمونه كالحال تماما.

على أنّ هذا التحليل، إن صلُح بالنسبة إلى الأفعال ذات الامتداد الزمانيّ بالوضع المعجميّ كـ « رتّب، مشى... »، لا يتماشى مع الأفعال النقطيّة كـ« جلس » التي لا يسعفها تنقّلها بين المواضع النحويّة في اكتساب القطعيّة الكافية لدخول الحدث الطارئ. فمهما اجتهد المتكلّم في تمديد « أجلس » حدثيّا بجعلها في تركيب اسميّ : «بينما أنا أجلس..» أو تصديرها بـ « كان » : «بينما كنت أجلس..»، فإنّ حدسه النحويّ ينبئه بأنّ (25) : «بينما كنت جالسا..» أصلح البنى للتعبير عن معنى المفاجأة المقصود.

فإذا كان « جلس » نقطيّا بحكم مادّته المعجميّة، وإذا لم يكفِ في مقاومة نقطيّته صيغةُ غير المنقضي التي يوفّرها الفعل المضارع ولا وقوعه موقعَ الحال في الجمل الاسميّة، فإنّ مجيئه اشتقاقيّا في صيغة إسم الفاعل كفِيل بإبطال النقطيّة فيه. فقولك : «جالس» يبرز نتيجة حدث منقض هو « جلس ». هذا المظهر النتيجيّ résultatif مؤسّس بتعاضد الصيغة الصرفيّة لاسم الفاعل والمادّة المعجميّة لـ « جلس » التي تقاوم الانقضاء التصريفيّ فيه.

أمّا ما يجعل هذا المظهر النتيجيّ ملائما لبنية المفاجأة، فتعامله مع مظهر آخر يحدسه المتكلّم في الصفات هو مظهر الدوام الذي نستشفّه من « حاكم، قاض، عاطل.. » وبدرجة أقلّ في « جالس ». وحين يُشتبه في الحدث وروده في مظهر الدوام، تثبُت صلتُه بالقطعيّة فيصلح لاحتواء الحدث المفاجئ. أمّا إذا كان اسم الفاعل معمولا لـ « كان » كما في (25)، أتت « كان » بماضويّتها الناتجة عن الانقضاء فأكّدت وقوع القول في الزمان الماضي وقوعا قد يُكتفى في تحديده بماضويّة [إذ] النظاميّة وبانفتاحها على المنقضي الماضي بعدها، وهو منقضٍ يقطع حدثا لا بدّ أن

يكـون واقعـا في زمانه. ولـذلك لا يكاد المتكلّم يستشعر فرقا كبيرا بين (25) و(26) :

(26) بينما أنا جالس إذ دخل زيد.

II.3 - إسهام أفعال المقاربة والشّروع في التعبير عن المظهر الإعرابيّ :

II.3.1 - انتقاء « شرع » لمعمولاته

من الثّابت أنّ النّظام العربيّ لا يتوفّر على صيغ صرفيّة تؤسّس مظهري الشروع والمقاربة ولكنّه يتصرّف في مجموعتين من الموادّ المعجميّة، تنصّ إحداهما بدرجات متفاوتة على البداية « شرع، بدأ، أنشأ، أخذ، جعل، طفق... » وتنصّ الأخرى على القرب « كاد، أوشك، كرب ... »، وباندراج عناصر المجموعتين في تراكيب إعرابيّة مختلفة تنقل إلى معمولاتها دلالاتها المظهريّة المؤسّسة معجميّا.

على أنّ « شرع » وأخواتها لا تتسلّط مثل « كان » وأخواتها على كلّ أفعال المعجم بحرّية بل تنتقي معمولات من صنف معجميّ معيّن.

فإن كنت تقول بسهولة :

(27) كنت أسقط من أعلى السلّم لمّا تلقّفني زيد.

فإنّك تجد عسرا إذا قلت :

(28) * شرعت أسقط من أعلى السلّم، لمّا....

في حين ينساب لك الكلام سائغا في قولك :

(29) كدت أسقط من أعلى السلّم، لمّا تلقّفني زيد.

تؤكّد هذه الأمثلة قيمة المعمول معجميّا في بناء المظهر الإعرابيّ المقصود، فإذا كان « شرع » يبرز بحكم مادّته المعجميّة نقطة البداية من حدث قطعيّ منقض صرفيّاً فهو يطلب من معموله شرطين : أحدهما

صرفيّ والآخر معجميّ. فأمّا الصرفيّ، فوروده الضروري في صيغة غير المنقضي فلا تقول أبدا : * شرع فَعَل، و أمّا المعجميّ فتمتّعه بحدّ أدنى من القطعيّة أي من الامتداد معجميّا في الزّمان وهو ما يفسّر لك عدم مقبوليّة (28) وسلامة (30) في مثل قولك :

(30أ) شرعت أتحدّث لمّا دخل زيد.

(30ب) لمّا دخل زيد شرعت أتحدّث.

فبما أنّ « أتحدّث » معجميّا أظهر في القطعيّة من « أسقط » ذات الميل النقطيّ فقد استسيغ النصّ على الشروع في الحديث ولم يتسنّ ذلك مع السقوط. ففي (30)، تنشئ [لمّا] الماضويّة تزامنا خاصّا بين حدثين تتزامن بداية عدم انقضاء أحدهما مع انقضاء الثاني، فبانقضاء دخول زيد صرفيّا انطلق عدم انقضاء حديثي في الزمان الماضي. ففي قولك «شرعت أتحدّث» تحدّد «شرعت» ضربة البداية أو نقطة الانطلاق ثمّ تأتي « أتحدّث » بقطعيّتها المعجميّة وبعدم انقضائها الصرفيّ لينتج من تفاعلهما المظهر الإعرابيّ الآتي :

———X

شرعت أتحدّث

وهكذا فإنّ التزامن الذي تستدعيه [لمّا] في (30) تزامن من هذا الصنف :

———X

شرعت أتحدّث

←

دخل

على أنّ تعامل « شرع » مع الأفعال ذات الامتداد القطعيّ قاعدة قد يحتال عليها النظام بتحويله النقطيّ في التركيب قطعيّا. أليس «دخل» حدثا نقطيّا في تصوّراتنا اللغويّة ؟ فكيف إذن يقبل قولك :

(31) أخذت أرتعد من الخوف لمّا بدأ القطار يدخل النفق.

هل أنّ امتداد القطار ماديّا هو الذي جرّ امتداد الدخول زمانيّا فخصّصت الذات حدثها بقطعيّة لم تكن له في الأصل ؟ إنّ الأمر لعلى هذا النحو فعلا، وهو من الأدلّة التي تنضاف إلى ما سبق لتثبت تعاضد كلّ مستويات النظام اللغويّ في بناء الزمان إعرابيّا.

II.2.3 - دقّة توزّع الأدوار في النظام اللغويّ بين الشروع المثبت والمقاربة المنفيّة

الراجح من خلال استقراء النصوص العربيّة قلّة تصدّر حروف النفي أفعال الشروع. ولعلّ ذلك راجع إلى أنّ نفي الحدث بتمامه يتضمّن اقتضاءَ نفيَ نقطة بدايته. فإذا ما قصد المتكلّم إبراز البداية المنفيّة استعاض بنيويّا عن نفي الشروع بإثبات المقاربة. فالمقاربة كما يقول الأستراباذي «لدنوّ الخبر» أي للإيهام بقرب بداية الحدث ثمّ نفي تلك البداية. فمعنى قولك :

(32) كاد زيد يموت.

إنّ زيدا كان في حالة من انقضى قربه من عدم انقضاء موته، فالقرب حينئذ ثابت والموت غير ثابت. ومن ثمّة فإنّ انقضاء القرب من الحدث غير المنقضي يستلزم عدم قيام الذات بالحدث المسند قربه إليها، وهو ما يفسّر لنا يقين قائل (32) وسامعه بأنّ زيدا مايزال حيّا.

على أنّ هذا اليقين لا يلبث أن يهتزّ بدخول أدوات النفي على فعل المقاربة « كاد »، فتأويله منفيّا مسألة خلافيّة بين النحاة تنحدر في رأينا من صعوبة تحديد مدى النفي [29] الداخل على « كاد » وتلوّنه بحسب موضعه من البنية الإعرابيّة.

---

(29) المقصود بمدى النفي La portée de la négation المجال الدلاليّ الذي يقع تحت تسلّط النفي. ففي قولك: لم آكل العنب بل التمر. تسلّط النفي على المأكول (العنب) ولم يلحق فعل الأكل الذي ظلّ مثبتا. في حين انّ قولا من نوع: لم آكل العنب بل شربت اللبن. يتّسع فيه مدى النفي إذ يتسلّط على فعل الأكل والمأكول معا.

ولعلّ أشهر مثال على ذلك، الخلاف حول بيت ذي الرمّة وقد نقل الأسترابادي افتراق الأقوال حوله :

(33) (إذا غيّر النأي المحبّين) لم يكد
رسيس الهوى من حبّ ميّة يبرح

فمن خطّأ ذا الرمّة ذهب إلى أنّ دخول النفي على المقاربة في لم يكد إثبات لبراح الهوى، وهو نقيض المعنى الذي ذهب إليه الشاعر، ومن صوّبه مال إلى أنّ المعنى المقصود من البيت ثبوت الهوى موافق لما تدلّ عليه المقاربة المنفيّة من نفي الحدث المتعلّق بها وبعبارة أخرى فإنّ نفي مقاربة الهوى حسب تأويل المصوّبين نفيٌ للبراح نفسه

والحقّ أنّ هذا الخلاف النقدي [30] مبرّر بما تتوفّر عليه النصوص من شواهد تستعمل فيها المقاربة المنفيّة للدلالة على المعنى وضدّه في نفس الوقت فإذا قلت :

(34) ما كاد زيد يلتقط المصدح حتّى تعالى الهتاف والتصفيق [31]

رجح عندي أنّ الهتاف والتصفيق ناجمان عن تحقّق التقاط زيد للمصدح ممّا يرجّح أيضا أنّ النفي قد أصاب ههنا مستلزم المقاربة لا المقاربة ذاتها، وأعني بمستلزم المقاربة عدم تحقّق الحدث الوارد في مظهر المقاربة بحيث يصبح نفي العدم إثباتا له :

أمّا إذا قلتَ

(35) تعالى الهتاف والتصفيق وما كاد زيد يلتقط المصدح.

فهمتُ أنّ زيدا، حين تعالى الهتاف، لم يكن قد أمسك بالمصدح بعد، وهو ما يترجم من خلال قضايا الزمان إلى القول إنّ النفي الداخل على المقاربة قد انسرب منها إلى معمولها.

---

(30) هو خلاف نحويّ أيضا أثير بمناسبة نقاش الأصوليّين لآيات نُفيت فيها كاد.

(31) لن نأخذ بعين الاعتبار إما...حتّى.. | لتبسيط التحليل.

إذا كان الأمر على هذا النحو حقّا فما الذي جعل نفس البنية ن (ما كاد زيد يلتقط المصدح) تحمل في انتقالها من (34) إلى (35) تأويلين متضادّين ؟

يحيلنا الجواب مرّة أخرى إلى مرونة بناء المظهر الزمانيّ في العربيّة، مرونة ناجمة عن الاستفادة من خصوصيّات كلّ العناصر المكوّنة للبنية الإعرابيّة وتطويع هذه البنية إلى حمل معان مختلفة بحسب تنقّلها في المواضع النحويّة. فالفرق بين البنية ن في (34) ومثيلتها في (35) فرق في المحلاّت النحويّة نجم عنه فرق في تعامل النفي مع معمولات مظهر المقاربة، ممّا يدعّم قيمة الجانب الإعرابيّ في توجيه المعطيات المعجميّة والصرفيّة ذات الإسهام المظهريّ.

ففي (34) : ما كاد يلتقط.. حتى تعالى.. جاءت [ما] بالنفي وجاء « كاد » بمظهر المقاربة المعجميّ، في حين اكتفى الفعل «يلتقط» بإبراز مظهر عدم الانقضاء الموافق لصيغته الصرفيّة، فتفاعل كلّ ذلك ضمن بنية إعرابيّة اختار لها المتكلّم موضع الرأس ضمن المحلات النحويّة وأفرز معنويّا علاقة قد تشبه ما يلي :

ما (كاد زيد يلتقط المصدح)

↓

القرب من الحدث غير المنقضي (الالتقلط)

↕ يستلزم

نفي (نفي تحقّق الالتقاط) = إثبات تحقّق الالتقاط

أمّا في (35) : تعالى.. وما كاد يلتقط.. فقد تفاعلت نفس العناصر بشكل مغاير إذ اختار لها المتكلّم أن تجتمع في موضع المتمّم فأفرز ذلك :

(ما كاد زيد) (يلتقط المصدح)

↓ ↓

(نفي القرب) (تحقّق الحدث غير المنقضي) = نفي القرب من الحدث غير المنقضي

= نفي تحقّق الالتقاط.

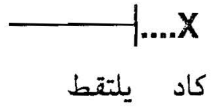
ولنا أنّ هذا التحليل، حتّى إن صحّ [32]، لا يفسّر تحوير النفي لمظهر المقاربة تحويرا نستشعره طريفا ونعيى في الاستدلال عليه. فحدسنا ينبئنا بأنّ دخول النفي على المقاربة لا ينفيها وتسلّطه على « كاد » لا يلغي فيه معنى القرب، وكأنّما يكتفي النفي في مثل هذه الأقوال بأن يحوّر المسافة الفاصلة بين الذات والحدث المنسوب إليها بالتحكّم في درجة القرب بينهما تقليصا وتمطيطا [33].

يدلّك على ذلك حدسك وأنت تتلقّى (34) بأنّ معنى القرب من حدث الالتقاط ما زال ثابتا رغم دخول أداة النفي عليه، على أنّه قد صار بدخولها قربا من الحدث على وجه التلبّس به لا على وجه الدنوّ منه.

ألست تدرك عفويّا التعاقب السريع بين التقاط زيد المصدح وتعالي الهتاف وكأنّه ذلك التزامن المخصوص الذي يعرضه قول من صنف :

(36) حالما التقط زيد المصدح، تعالى الهتاف والتصفيق.

وإذا ثبت هذا تبيّن أنّ معنى النفي الداخل على المقاربة قد حوّل مظهرها الإعرابيّ من مظهر يمكن تمثيله بالرسم التالي :



---

(32) يمكن أن يناقش هذا التحليل بإثارة القضيّة التالية : هل ينفي الصريح الضمنيّ ؟ وإلى أيّ حدّ يمكن للمكوّن الوضعيّ أن ينفي الدلالات المستلزمة ذات الشحنة السلبيّة ؟

(33) يقول الرضيّ : «إنّ معنى القرب قلّة المسافة» IV ص 211.

إلى مظهر إعرابيّ آخر قد يصحّ التمثيل له بهذا الشكل :

X ———

كاد يلتقط

فكأنّما انقضّ النفي بدخوله على المسافة الفاصلة زمانيّا بين « كاد » ومعموله فأعدمها محوّلا بذلك القرب من الحدث دون بلوغه إلى قرب من الحدث وقد شرعت الذات في القيام به [34].

ولا شكّ أنّ القارئ قد لاحظ التماثل بين هذا المظهر الإعرابيّ لكاد المنفيّة في (34) وفي مثيلاتها من الجمل المؤوّلة على إثبات تحقّق الحدث، ومظهر الشروع الإعرابيّ وقد مثّلنا له فيما سبق بـ :

X ———

شرع يتحدّث

غير أنّ الثابت عندنا أنّ العربيّة ما دامت قد ميّزت معجميّا بين مظهر الشروع ومظهر المقاربة المنفيّة فلفرق وجيه تضحي معه محاولة التسوية بينهما بالاستناد إلى ذينك المثالين المتماثلين ضربا من الاختزاليّة المخلّة.

فأمّا هذا الفرق فكامن في تخطئة المتكلّم العاديّ هذين القولين أو على الأقلّ في نفوره منهما :

(37) * لمّا شرع زيد يلتقط المصدح، تعالى الهتاف والتصفيق.
(38) ؟ ما كاد زيد يتحدّث حتّى صمت القوم.

ففي (37) غاب من معمول « شرع » شرط القطعيّة التي تسمح بتجزئة الحدث إلى لحظات مختلفة يؤكّد منهما على أولاها. فنقطيّة

(34) لعلّه من المفيد أن نشير إلى أنّ من معاني شرع الدنوّ. يقول ابن منظور: «كلّ دان من شيء فهو شارع وكذلك الدار الشارعة التي قد دنت من الطريق وقربت من الناس» (مادّة ش.ر.ع).

الحدث « التقط » تعسّر تمثّله ذا امتداد في الزمن على نحو يجوّز التنصيص على انطلاقه باستدعاء مظهر الشروع. ذلك أنّ الشروع كما سبق أن بينّا تبئير لنقطة انطلاق حدث تتتالى بعدها، فيما نتصوّره عنه، نقاط أخرى. فما العمل حينئذ إذا كنّا إزاء حدث تكاد تتطابق نقطة بدايته ونقطة نهايته مثل « التقط » و« وصل » وغيرهما..؟

هنا تبرز قوّة النّظام الإعرابيّ وقدرته على استنفار مكوّناته لتكييف نظام الدلالة المعجميّة بحسب حاجة المتكلّمين.

فإذا رام المتكلّم أن يبرز انطلاق حدث نقطيّ تعيّن عليه أن يعرف أنّ نظام اللّغة العربيّة قد رصد لمثل هذه الأحداث بنية إعرابيّة مخصوصة يحتال فيها النفي على معنى القرب المعجميّ حتّى يلامس به الشروع. وبهذا يكون النظام قد وزّع الأدوار بين المظاهر، فللقطعيّ الشروع وللنقطيّ المقاربة المنفيّة. وهذا ما يبرّر لنا تردّدنا في قبول (38) وجنوحنا تلقائيّا إلى تعويض « يتحدّث » فيها بـ « ينطق » أو على الأقل بـ « يتكلّم » لكونها أقرب للنقطيّ من « تحدّث »، أو إلى تعويض « ما كاد » بـ « شرع » وتحويل التركيب إلى :

('38) لمّا شرع زيد يتحدّث صمت القوم.

لاحظ ختاما أنّك إذا قلت : «لم يقترب زيد من فعل كذا» أمكن لك أن تستأنف إمّا بالقول :

أ - بل فَعله فعلا (أو شرع في فعله بعد)

أو بالقول :

ب - بل بَعُد عن فعله.

فأمّا الاستئناف الأوّل فهو يوافق تأويلنا لـ (34) : (ما كاد يلتقط حتى تعالى..) على إثبات الالتقاط على وجه الشروع فيه. وأمّا الثاني فهو ما يبرّر قراءتنا لـ(35) : (تعالى وما كاد يلتقط..) على نفي تحقّق الالتقاط على صورة نقصان القرب منه. وهذا يبرز أنّ المقاربة المنفيّة قد تنتج إعرابيّا إمّا المظهر أ :



ما كاد (حدث نقطيّ)

أو المظهر ب' :



ما كاد (حدث نقطي)

(....) مسافة القرب في كاد المثبتة

(....) المسافة التي يضيفها دخول النفي على كاد

ولن تفيدك في ترجيح أحد المظهرين قاعدة نظاميّة جاهزة، فدونك المقتضى المقاميّ للقول وخصوصيّات تركّبه الإعرابيّ. وحسبك أن تعلم من كلّ هذا أنّ « كاد » المنفيّة تقبل أيّا من التأويلين شرط وجود قرينة مقاليّة أو مقاميّة ترجّح أحدهما على الآخر[35].

وحسبك أن تنبّهه من خلال التعبير الشفويّ والتمارين إلى أنّ ما يوضع في المعرفة المدرسيّة تحت عنوان المقاربة فيضمّ إلى « كاد » « عسى »، لا يعبّر عن هذا المظهر بنفس المقدار ولا يضعه بالضرورة على نفس الجهة الزمانيّة.

III . خاتمة :

لقد حاولنا في هذا البحث أن نستدلّ على ثراء النظام الزمانيّ العربيّ وعلى أهميّة الدور الذي تلعبه النواسخ الفعليّة في إحكام بنائه. وألفينا أنفسنا، ونحن نتتبّعُ تحرّكَ النواسخ في الأبنية الإعرابيّة، نطلب دلالة

(35) وهذا هو رأي الأستراباذي إذ يقول : «... لا يكون نفي «كاد» مفيدا لثبوت مضمون خبره بل المفيد لثبوته تلك القرينة. فإن حصلت قرينة هكذا قلنا بثبوت مضمون خبر كاد بعد انتفائه (...) وإن لم يثبت قرينة هكذا (...) بقي مضمون خبر كاد على انتفائه وعلى انتفاء القرب منه». /IV ص 224.

تنتشر في البنية مستغلّة مختلف مكوّنات النظام النحويّ. فسعينا إلى تفكيك المركّب وتفصيل الجمل لنميّز بين المعاني الزمانيّة المؤسّسة التي توفّرها النواسخ بصيغها الصرفيّة وموادّها المعجميّة، والمعاني الزمانيّة المنتجة التي تنشأ بتعامل النواسخ مع العناصر المجاورة لها في إطار نظريّة العمل الإعرابيّ [36]. ولم يكن ليتسنّى لنا ذلك لولا الاعتماد على مبدأ الهويّة أساسا قارّا في وصف الظواهر وتفسير كيفيّة تعاملها فيما بينها، فسعينا إلى ضبط دلالة النواسخ بالتمييز بين دلالة صيغتها على المظهر التصريفيّ ودلالتها بالوضع اللغويّ على تنويعات مظهريّة معجميّة مختلفة. وتتبّعنا العلاقات التي قد تنشأ من توافق الدلالتين ومن تدافعهما، ثمّ العلاقات التي تنعقد في التركيب بدخول الدلالتين ملتحمتين على عناصر أخرى تحمل بدورها دلالاتها الخاصّة. فقادنا ذلك إلى تقصّي الإمكانيّات البنيويّة لتفسير سلامة السليم منها وتعليل سقم السقيم. فإذا بنا نكتشف أنّ لبناء الزمان قواعد صارمة إن كانت تتيح للمتكلّم أحيانا اختيارات واسعة، فإنّها كثيرا ما تضيّق عليه الاحتمالات بجبريّة لسانيّة.

وقد سعينا إلى الكشف عن دقّة النظام في توزيع الأدوار المظهريّة بين النواسخ، فعمدنا إلى تفسير مأتى الخلاف حول دلالة المقاربة المنفيّة، وقارنّا بينها وبين الشروع المثبت لنتوصّل إلى أنّهما شريكان يختصّ الواحد منهما بالمعمولات التي يقف دونها صاحبه. وقاومنا المعتقد الذي يجمع بين «كان» والماضي، فأثبتنا أنّه يمكن أن يدلّ على الماضي والحاضر والاستقبال بحسب التركيب الإعرابيّ والمقتضى المقاميّ.

ولعلّه يكون مفيدا من الناحية التعليميّة أن نفكّر في وسائل تطبيق هذه المفاهيم النظريّة، فقد اكتشفنا من طول معاشرتنا لقضايا الزمان أنّ كثيرا ممّا يعدّ اليوم صعوبات تعليميّة تجد في التحليل المؤسّس على مفاهيم الزمان أبوابا لحلول بسيطة وناجعة تعليميّا.

---

(36) بيّن لنا التحليل الماضي جدوى التمييز بين المعنى المؤسّس والمعنى المنتج، كما بيّن إمكان تكوين نوع من الحساب الدلاليّ النحويّ.

ولن ندّعي استفراغ الوسع في تحقيق القصد من درس الزمان إن لم نشفع هذا المقال بآخر يتقصّى إسهام النواسخ الفعليّة في تحديد الجهة الزمانيّة للأقوال المنجزة. فالجهة هي الوجهة التي تتخذها الدلالة الزمانيّة، وهي دلالة حاضرة في نصوص القدامى رغم غياب مصطلحها. بل إنّ القيمة الزمانيّة للأقوال المنطوية على « كان » أو العارية منها، لا تتحدّد إلاّ بتعاضد الجهة والمظهر وموقع الحدث زمانيّا قياسا إلى لحظة إنشاء القول. والثابت أنّ للنواسخ الفعليّة في تلوين الجهة الزمانيّة دورا أساسيّا لا يظاهيه قيمة إلاّ انفرادها بالتأسيس المعجميّ للزمان [37].

(37) تحليل هذا في مقالينا:

- تنوّع الجهة الزمانيّة ودور النواسخ الفعليّة في توجيهها. ينشر في مجلّة موارد. كليّة اللآداب والعلوم الإنسانيّة بسوسة.

- الزمان المعجميّ في العربيّة: تعبير النواسخ عن المظهر الزمانيّ نموذجا. ينشر في مجلّة آداب القيروان.

قائمة المراجع المعتمدة في البحث

بالعربيّة :

- ابن هشام الأنصاريّ : مغني اللبيب عن كتب الأعاريب. تحق.محمّد محيي الدين عبد الحميد. بيروت 1967.
- ابن يعيش (موّفق الدين) : شرح المفصّل. عالم الكتب بيروت.
- الأستراباذي (رضيّ الدين) : شرح كافية ابن الحاجب. بعناية الدكتور أميل بديع يعقوب. منشورات محمّد علي بيضون. دار الكتب العلميّة، بيروت 1998.
- أيّوب (عبد الرحمان محمّد) : دراسات نقديّة في النحو العربيّ. مكتبة الأنجلو المصريّة. القاهرة 1957.
- بوخلخال (عبد الله) : التعبير الزمنيّ عند النحاة العرب. ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر.
- حسن (عبّاس) : النحو الوافي. الطبعة الثانية عشرة. دار المعارف. القاهرة.
- السامرّائيّ (ابراهيم) : الفعل زمانه وأبنيته. مطبعة العاني. بغداد 1966.
- سيبويه (أبو بشر عمرو) : الكتاب. تحقيق وشرح عبد السلام محمّد هارون. ط3 مكتبة الخانجي، القاهرة 1988.
- الشريف (محمّد صلاح الدين) : الشرط والإنشاء النحويّ للكون. منشورات كلّيّة الآداب، تونس 2002.
- (مؤلّف جماعيّ) : النحو العربيّ، كتاب اللغة لتلامذة السنة التاسعة من التعليم الأساسيّ. المركز القوميّ البيداغوجيّ، الرمز 905 101.

بالفرنسيّة :

— Besse (H), Porquier (R) : Grammaire et didactique des langues. Didier, 1 991.

— Cohen (D) : L'aspect verbal. Presses universitaires de France, 1998.

— Confais (J. P) : Temps, Mode, Aspect. Presses universitaires du Mirail, 1995.

— Guillaume (G) : Temps et verbe, Théorie des aspects, des modes et des temps. Paris.

— Lyons (J) : * Sémantique linguistique. Traduction, Durand (J) & Boulonnais (D). Paris, Larousse.

* Linguistique générale (Introduction à la linguistique théorique). Traduction Dubois-Charlier (F) & Robinson (D). Paris, Larousse.

— Martinet (J) : De la théorie linguistique à l'enseignement de la langue. Presses universitaires de France, 1974.

— Vet (C) : Temps, Aspects et adverbes de temps en français contemporain. Droz, Genève, 1980.

أميرة غنيم

قائمة الأمثلة المعتمدة في البحث

(1) الطقس جميل.

(2) كان الطقس جميلا.

(3) صار الطقس جميلا.

(4) الآن فقط صار الطقس جميلا.

(5) ليس الطقس جميلا.

(6) لا يخرج زيد ما دام عمرو قائما.

(7) ظلّ زيد متفكّرا.

(8) بات زيد متفكّرا.

(9) أنشأ السحاب يمطر.

(10) * شرع السحاب يمطر.

(11) قد جاء عمرو.

(12) كان قد جاء عمرو.

(13) كان زيد يصلّي.

(14) كان زيد يصلّي طوال اليوم.

(15) قبل دخولك بدقيقة كان زيد يصلّي.

(16) كان الله سميعا بصيرا.

(17) صلحت حالتي إلى الخلف حتّى صرت أمشي إلى الورى زقفونة.

(18) ساءت حالتي حتى مشيت زقفونة.

(19) حين تعود في المساء، أكون قد غادرت البلاد.

(20) حين عدتَ في المساء، كنتُ قد غادرت البلاد.

(21) حين تعود، أغادر البلاد.

(22) حين تعود أكون أغادر البلاد.

(23) * بينما جلست إذ دخل زيد.

(24) بينما أجلس إذ دخل زيد.

(25) بينما كنت جالسا إذ دخل زيد.

('24) بينما يرتّب عمرو مكتبته إذ دخل زيد.

(26) بينما أنا جالس إذ دخل زيد.

(27) كنت أسقط من أعلى السلّم لمّا تلقّفني زيد.

(28) * شرعت أسقط من أعلى السلّم، لمّا ...

(29) كدت أسقط من أعلى السلّم، لمّا تلقّفني زيد.

(30 أ) شرعت أتحدّث لمّا دخل زيد.

(30ب) لمّا دخل زيد شرعت أتحدّث.

(31) أخذت أرتعد من الخوف لمّا بدأ القطار يدخل النفق.

(32) كاد زيد يموت.

(33) (إذا غيّر النأي المحبّين) لم يكد رسيس الهوى من حبّ ميّة يبرح.

(34) ما كاد زيد يلتقط المصدح حتّى تعالى الهتاف والتصفيق

(35) تعالى الهتاف والتصفيق وما كاد زيد يلتقط المصدح

(36) حالما التقط زيد المصدح، تعالى الهتاف والتصفيق.

(37) * لمّا شرع زيد يلتقط المصدح ، تعالى الهتاف والتصفيق.

(38) ؟ ما كاد زيد يتحدّث حتّى صمت القوم.

('38) لمّا شرع زيد يتحدّث صمت القوم.

حوليات الجامعة التونسية - عدد 2004/48 ص ص 243 - 275

الاستعاري في خطب علي بن أبي طالب السياسية

بقلم : وسيمة نجاح

مقدمة

يعود مفهوم الحجاج في الأصل إلى مجال الخطابة. فقد عرّفها أرسطوطاليس «بأنها الكشف عن الطرق الممكنة للإقناع في أي موضوع كان» [1]. وهو تعريف يلتقي مع تعريف برلمان وتيتكاه للحجاج بأنه «درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من أطروحات أو تزيد في درجة ذلك التسليم» [2]. فالحجاج مبحث قديم وقد استقر في نظرية أسّسها برلمان وتيتكاه وأثّرت في دراسات الحجاج اللاحقة وفي تعريف المفهوم ذاته. إذ عرّفه بلونتين Plontin بقوله «إنه العملية التي يسعى من خلالها المتكلم إلى تغيير

(1) أرسطوطاليس، فن الخطابة، ترجمة عبد الرحمان بدوي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1986.

(2) عبد الله صولة، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إعداد فريق البحث في البلاغة والحجاج، إشراف حمادي صمود، سلسلة آداب، كلية الآداب منوبة، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، 1988، مقال الحجاج : أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال «مصنف في الحجاج - الخطابة الجديدة» لبرلمان وتيتكاه، ص 299.

نظام المعتقدات والتصورات لدى مخاطبه بواسطة الوسائل اللغوية» [3].
ومن بين هذه الوسائل الاستعارة التي تكمن طاقتها الحجاجية في أصلها التمثيلي وفي الامتزاج الذي يحصل بين حدوده [4]. وتواصل الاهتمام بالمبحث الاستعاري مع النظرية التجريبية العرفانية، وهي نظرية قامت على أنقاض النظريات البلاغية الكلاسيكية منذ أرسطوطاليس، والتي اعتبرت الاستعارة زخرفا لغويا لا وجود له خارج النصوص الشعرية، ولا علاقة له بالفكر.

وقد رأى لا يكوف LAKOFF وجونسن JOHNSON رائدا هذه النّظرية، أن الاستعارة تتجاوز من حيث أهميتها تلك الأسلوبية الجمالية إلى وظيفة فهم العالم وفهم أنفسنا. وتقوم النّظريّة التجريبية العرفانية على مفهوم مركزي هو التصوّرات الاستعارية وهي «التصوّرات التّي تتحكم في تفكيرنا [و] ليست ذات طبيعة ثقافية صرف. فهي تتحكم في سلوكاتنا اليومية البسيطة بكل تفاصيلها. فتصوّراتنا تُبَنْيِنُ ما ندركه وتُبَنْيِنُ أيضا الطّريقة التّي نتعامل بواسطتها مع العالم، كما تُبَنْيِنُ كيفية ارتباطنا بالنّاس [5]» وتتعلّق بهذا المفهوم مفاهيم أخرى تحدّده وهي الاستعارات الاتجاهية والاستعارات البنيوية والاستعارات الأنطولوجية [6]. وهي تؤلف نسقا موجودا في الفكر. وقد درس لايكوف وجونسن الاستعارات دون أن يستعملا لفظة «الحجاج». ولكنّنا نجد في مؤلفهما «الاستعارات التي نحيا بها» فصلا بيّنا فيه البعد الحجاجي الذي اشتملت عليه استعارات الرئيس الأمريكي السابق «كارتر»، إذ «لم تكن الاستعارة فقط وسيلة

(3) المرجع نفسه، ص 350.

(4) Chaim Perelman et Lucie Olbrechts Tyteca, Traité de l'Argumentation- la nouvelle Rhétorique, 5ème édition, éditions de l'Université de Bruxelles, 2000, _ 87 : la métaphore.

(5) جورج لايكوف ومارك جونسن، الاستعارات الّتي نحيا بها، ترجمة عبد المجيد جحفة، ط.1، دار توبقال للنشر، المغرب، 1996. وقد استعنّا بهذه الترجمة إلى جانب النسخة المكتوبة باللغة الأصلية :
George Lakoff and Mark Johnson, Metaphors we live by, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1980.

(6) سنعرّف بهذه المصطلحات الثلاثة في قسمي «الاستعارات الاتجاهية» و«الاستعارات البنيوية».

لإدراك الحقيقة، بل إنّها شكّلت مسوّغا لتغيير سياسي واقتصادي» [7]، وهو نفسه الهدف الذي تحدث عنه برلمان وتيتكاه بقولهما، أنجع الحجاج ما وُفّق في جعل حدة الإذعان تقوى درجتها لدى السامعين بشكل يبعثهم على العمل المطلوب (إنجازه أو الإمساك عنه)، أو هو ما وُفّق على الأقل في جعل السامعين مهيّئين لذلك العمل في اللحظة المناسبة [8]. فيمكن الاستفادة إذن من نظرية الحجاج ومن النّظرية التّجربية العرفانية في دراسة الاستعارة ضمن مدوّنة سليلة الخطابة، وذلك بالبحث في النسق الاستعاري لدى صاحبها وكيف يكون لمكوناته وظيفة في الحجاج، غاية الخطبة عموما.

وقد اخترنا الاشتغال على الخطب السياسية المنسوبة إلى علي بن أبي طالب في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد [9] لأن شهرة هذا الخطيب في البلاغة بلغت حدّا استمال إليه الدارسين بعدد وفير. وفي إعادة النظر إلى تلك الخطب من جانب تجريبي عرفاني تجديد لتلك الوسائل وسعي إلى استجلاء النّسق التّصوّري الّذي تدور في فلكه استعارات علي بن أبي طالب ورؤيته للواقع. وهو شخصية مهمة في التاريخ السياسي الإسلامي ورابع الخلفاء الرّاشدين، اتسمت علاقته ببقية الصحابة بعد وفاة الرسول (صلعم) بالتّوتّر الّذي تصاعد مع خلافة عثمان بن عفّان وبعد مقتله خاصة. فمن أبرز الأحداث في حياته السياسية خلافه مع معاوية بن أبي سفيان وطلحة والزبير وعائشة. ولهذا سعينا إلى رصد الاستعارات التّي شحن بها خطبه لمواجهة تلك الظروف.

---

(7) المرجع نفسه، الفصل 23، الاستعارة والصدق والعمل، ص 159.

(8) Chaim Perelman et Lucie Olbrechts Tyteca, Traité de l'Argumentation, §10, Effets de l'Argumentation, p. 59.

هذه الترجمة مأخوذة من مقال عبد الله صولة المذكور، ص 299.

(9) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، 20ج، طبعة دار الجيل، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت).

وتنقسم خطب علي بن أبي طالب إلى وعظية وهي ثلاث وثمانون مدارها أساسا على تمجيد الله ورسوله والزهد في الدنيا، وسياسية وهي ستّ وستون مدارها على مفهومين : مبايعته بالخلافة، والفتنة والصراع على الحكم. وقد اشتغلنا على جميع الخطب السياسية واستخرجنا الاستعارات الموظّفة فيها، وسعينا إلى البحث عن الخيط الذي ينظمها من خلال التّصوّرات الاستعارية.

وتبعا لهذه الأمور سنتناول بالبحث تصوّرات علي بن أبي طالب السياسية من زاويتي نظر: النسقية والمرجعيات الثقافية.

1 - النّسقيّة في تصوّرات عليّ بن أبي طالب الاستعارية حسب نصوص المدوّنة

النّسقية (systematicity) مفهوم يدلّ على صفة التّعالق والانتظام التّي تسم التّصوّرات الاستعارية تعالقا وانتظاما تحقّقهما علاقات الاقتضاء. فالتّصوّرات الاستعارية لدى شخص أو مجموعة بشرية قائمة على التّرابط والانسجام اللّذين تدلّ عليهما اللّغة. والعبارات اللّغوية الاستعاريّة هي التي تؤدّي عند دراستها إلى فهم طبيعة سلوك المتكلّم الاستعارية، وتبيّن التّصوّرات الاستعاريّة المتحكّمة في تفكيره ونشاطه ورؤيته للكون [10]. ولقد وجدنا النّسقية في خطب علي بن أبي طالب السّياسية تمثّلها الاستعارات الاتّجاهية والاستعارات البنيويّة والأنطولوجيّة.

1.1 - الاستعارات الاتجاهية

الاستعارات الاتّجاهية (orientational metaphors) «أغلبها يرتبط بالاتّجاه الفضائي عال - مستفل، داخل - خارج، أمام - وراء، فوق - تحت، عميق - سطحي، مركزي - هامشي. وتنبع هذه الاتّجاهات

(10) جورج لايكوف ومارك جونسن ، الاستعارات آلتي نحيا بها، ترجمة عبد المجيد جحفة، ط.1، دار توبقال للنشر، المغرب، 1996، ص ص 25، 26.

الفضائيّة من كون أجسادنا لها هذا الشّكل الّذي هي عليه، وكونها تشتغل بهذا الشّكل الّذي تشتغل به في محيطها الفيزيائي. وهذه الاستعارات الاتّجاهيّة تعطي للتّصوّرات توجّها فضائيا»[11]. والاستعارات المتعلقة رأسا بالجمهور وبعلاقته بالخطيب هي استعارات اللفظُ المستعار فيها فعل يدلّ على الحركة. والحركة فيها قائمة على ثنائية اتجاهية ضدية أعلى - أسفل.

وتكشف هذه الاستعارات الاتجاهية عن تصنيف لمجال المستعار له كامن في الذّهن. فالشيء ونقيضه يوازيهما من حيث تصوّر الاتّجاه الاتّجاهُ ونقيضه. وهذا الشيء في استعارات علي بن أبي طالب مجرد، هو قيمة أو صفة، ومتعدّد (الفلاح والفشل، والقوة و الضعف، والشجاعة والخوف). ومن تصوّراته الاستعارية الاتجاهية :

1.1.1 - «الشجاعة أعلى والخوف أسفل»

إذ قال في ذم أصحابه :

- «كُلَّمَا أَطَلَّ مَنْسِرٌ مِنْ مَنَاسِرِ أَهْلِ الشَّامِ، أَغْلَقَ كُلُّ رَجُلٍ مِنْكُمْ بَابَهُ، وَانْجَحَرَ انْجِحَارَ الضَّبَّةِ فِي جُحْرِهَا وَالضَّبُعِ فِي وِجَارِهَا». (مج. 3، ج.6، ص 102).

- «دَعَوْتُكُمْ إِلَى نَصْرِ إِخْوَانِكُمْ فَجَرْجَرْتُمْ جَرْجَرَةَ الجَمَلِ الأَسَرِّ وَتَثَاقَلْتُمْ تَثَاقُلَ النِّضْوِ الأَدْبَرِ»[12]. (مج.1، ج.2، ص 300)

إن فعلي الانجحار والتثاقل لا يقولان الاتجاه وإنما يحيلان عليه. فالانجحار لغة هو إيواء الهوام إلى جحورها وهي مساكن تحتفرها في الأرض، هو حركة تنتقل بموجبها الكائنات من وضع على / فوق (الأرض)

(11) المرجع نفسه، ص 33.

(12) الجرجرة صوت يردده البعير في حنجرته عند الإعياء خاصة. والجمل الأسرّ هو الّذي بصدره قرحة. والنّضو هو البعير المهزول، والأدبر هو المعقور من جوفه.

إلى وضع تحت (الأرض). والتثاقل من زاوية نظر فيزيائية هو حركة الأجسام في انجذابها الطبيعي نحو الأرض، وهو من زاوية نظر دلالية تباطؤ في الحركة وتمهّل يدلّ في الغالب على عدم الرغبة في التّحرّك والنّهوض أو على عجز عنهما أو على صعوبة في القيام بهما.

ولنا في تفاعل هذين الفعلين مع بقية مكوّنات الخطاب آلّذي وردا فيه ما يحفزنا على تجاوز الحركة في ذاتها وعلى النّظر إليها في سياق فكرة باتت نيّة الخطيب الّتي قصد إليها قصدا، وهي اللّوم والإذلال والإمعان فيهما. فلنا الضّبّة وهي حيوان يعرف بالجبن وسرعة الفرار وخاصّة الأنثى منه. ولنا كذلك الجمل في حالتي الإعياء والمرض (الجرجرة، أسر، أدبر). وهكذا يتعاضد التّثاقلُ مع المرض والانجحارُ مع الخوف ليكشفا عن أحوال القوم وقد أقعدهم الخوف من عواقب الجهاد. ويقتضي هذا المعنى المتعلّق بالمخاطب معنى آخر يتعلق بالخطيب. فالضّباب والجِمال كانت بالنسبة إلى سكان شبه الجزيرة العربية آنذاك ذات فائدة عظيمة. فكانوا يتصيّدون الضّباب والضّباع ويتغذّون من لحمها وكانت لهم دراية بسلوكها، فإذا ما انتابها الخوف فرّت إلى جحورها، ولكنّ انجحارها ذاك هو آلّذي كان يهدي النّاس إليها وييسّر لهم صيدها. وكانوا يتّخذون من الإبل مطايا وطعاما وسترا، وإذا ما مرضت سارعوا بنحرها والاستفادة منها. وعلى هذا الأساس، فإنّ في فرار القوم من مواجهة العدوّ وتقاعسهم عن الجهاد سببا لأن يتخلّص على بن أبي طالب منهم ما دام راعيهم وهم أتباعه ورعيته، ولأن ينال منهم الأعداء وهم يخالون في الاختباء أمنا من خطر الموت. واعتمادا على تجربة الحيوان، فإن الخوف يدفع ببعضها إلى الاختباء تحت الأرض (الضباب والضباع) والمرض والإعياء يمنعان بعضها الآخر من التحرك والنهوض ويشدانه إلى حيث هو بل يجبرانه على التهاوي إلى الأرض والتمدد الفيزيائي بعبارة لايكوف وجونسن.

2.1.1 - «القوة أعلى والضعف أسفل»

ومن الاستعارات الاتجاهية المنسوبة إلى علي بن أبي طالب ما جاء في قوله لما قُبِض الرسول (صلعم) وخاطبه أبو العباس وسفيان بن حرب في أن يبايعا له بالخلافة «أفلح من نهض بجناح». (مج.1، ج.1، ص 213).

وقوله في استنفار الناس إلى أهل الشام: «وَاللّهِ إِنَّ امْرَأً يُمَكِّنُ عَدُوَّهُ مِنْ نَفْسِهِ (...) ضَعِيفٌ مَا ضُمَّتْ عَلَيْهِ جَوَانِحُ صَدْرِهِ». (مج.1، ج.2، ص 189).

توسّل الخطيب في هذين الخطابين باستعارة الطّير المشهور بحركة الطّيران، وفي فعل «نهض» حركة انطلاق نحو الفضاء، هي حركة تتّجه من الأسفل إلى الأعلى اقترنت بصفة الفلاح، وهي من علامات القوّة. فالطّائر متى سلمت أسباب قوّته (الجناحان) طار وحلّق ومتى قيّدت عجز عن الطيران وبقي في موضعه الأسفل لا يقوى على الحراك. فإذا كان وجوده أعلى دل على قوة وفلاح، وإذا بقي أسفل دل على ضعف وفشل. والقوم إن كانوا أقوياء نهضوا وسعوا وأفلحوا، وإن كانوا ضعفاء جمدوا في مواضعهم لا يبرحونها وقعدوا عن الفوز لا يطلبونه ولا ينالونه.

وخاطب علي بن أبي طالب قومه في لهجة لوم وتقريع «أَقَمْتُ لَكُمْ عَلَى سَنَنِ الحَقِّ فِي جَوَادِّ المَظَلَّةِ حَيْثُ تَلْتَقُونَ وَلاَ دَلِيلَ وَتَحْتَفِرُونَ وَلاَ تَمِيهُونَ». (مج.1، ج.1، ص207) مستعيرا مجال حفر الأرض لغاية الحصول على الماء، أحد عناصر الكون الأربعة وأحد أهمّ مقوّمات الوجود[13]، وهو يستثير في الذّهن حركتي النّزول والصّعود في تعاقب، الحفر والإدلاء فالاغتراف من الماء. إلا أنّ الحركة الأولى وردت في هذا

(13) انظر: الولي محمد، الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي النقدي، ط.1، المركز الثقافي العربي، لبنان، 1990، ص212 إذ يقول: «يقول معجم Jean Chevalier وAlain Gheebrant «يمكن اختصار المعاني الرمزية للماء إلى ثلاثة مواضيع مهيمنة: منبع الحياة، وسيلة للتطهير، مركز البعث. إنّ هذه المواضيع موجودة في الموروث Tradition الأكثر قدما والأكثر انسجاما في الآن ذاته». Dictionnaire des Symboles

الخطاب مثبتة والحركة الثانية منفية لم تتحقق، وفيه إحالة على أنّ المخاطب سعى إلى مطلبه وفشل في تحصيله. ويقتضي هذا المعنى في السياق الذي ذُكر فيه أن يكون الخطيب منقذ الجماعة من ضلالتها وفشلها (أقمت لكم ...)، وهو ما يحيل على تصوّر استعاري آخر قائم على استعارة الاتجاه :

3.1.1 - «السائس أعلى والمسوس أسفل»

خاطب علي بن أبي طالب قومه بعد مقتل طلحة والزبير قائلا : «بنا اهتديتم في الظلماء وتسنّمتم العلياء» (مج.1، ج.1، ص207)، وقال في خطبة أخرى يذكر فيها ما كان من شأن الصحابة في الجهاد في حياة الرسول (صلعم) : «وَلَعَمْرِي لَوْ كُنَّا نَأْتِي مَا أَتَيْتُمْ مَا قَامَ لِلدِّينِ عَمُودٌ وَلاَ اخْضَرَّ لِلإِيمَانِ عُودٌ». (مج.2، ج. 4، ص 33). وفي هاتين الاستعارتين مقابلة بين ضميرين : أحدهما يعيّن الرسول (صلعم) وصحابته (نحن)، والآخر يعين جمهور ابن أبي طالب (أنتم)، وهي مقابلة بين سائس ومسوس. والعلاقة بين الطرفين سببية يؤكدها حرف الجر (بـ نا) في الخطاب الأول والمعنى الذي يؤديه الشرط في الخطاب الثاني. فالعلياء لغة السماء أو ذروة الجبل، وهي في هذا السياق رمز الشرف والرفعة والمجد. والطرف السّائس سبب ما عليه القوم من سموّ الشأن لأنّهم كانوا سبب قيام عمود الدين بما تنطوي عليه لفظة العمود من معاني الصلابة والاستقامة والانتصاب والثبات والشموخ. وبفضل السائس صار وضع المسوس أعلى بعد أن كان أسفل، وهو وضعه الأوّلي. ويعكس هذا التصور التفاضل القائم في الأذهان بين الراعي والرعية من ناحية، وغرض الخطيب في دفع جمهوره إلى طاعته والانقياد له من ناحية أخرى.

وإذن، فهذه التّصورات الاستعارية الاتّجاهية - «القوّة أعلى والضّعف أسفل»، و«الشجاعة أعلى والخوف أسفل»، و«السّائس أعلى والمسوس أسفل» - تشكّل نسقا استعاريّا واحدا قائما على المفاضلة، إذ تتعلّق جميعا بتصوّر استعاري يعيّنه، وهو : «الجيّد أعلى والسّيّئ أسفل».

1 - 2 - الاستعارات البنيوية

الاستعارات البنيوية (structural metaphors) هي «أن يُبنْيَن تصوُّر ما استعاريا بواسطة تصوّر آخر»[14]. وهي لذلك غير استعارة الاتجاه. وقد ميّز لايكوف وجونس بين مفهوم الاستعارة البنيويّة ومفهوم الاستعارة الأنطولوجيّة تمييزا غير واضح ولا مقنع. فقد عرّفا الاستعارة الأنطولوجيّة بالاستناد إلى أهمّية التّجربة في فهمنا للعالم «فتجربتنا مع الأشياء الفيزيائيّة والموادّ تعطينا أساسا إضافيّا للفهم (...) إنّ فهم تجاربنا عن طريق الأشياء والموادّ يسمح لنا باختيار عناصر تجربتنا ومعالجتها باعتبارها كيانات معزولة أو باعتبارها موادّ من نوع واحد. وحين نتمكّن من تعيين تجاربنا باعتبارها كيانات أو موّاد، فإنّه يصبح بوسعنا الإحالةُ عليها ومقولَتُهَا وتجميعها وتكميمها، وبهذا نعتبرها أشياء تنتمي إلى منطقتنا»[15]. ففي رأينا ليست الاستعارات الأنطولوجيّة (ontological metaphors) إلاّ نوعا محدّدا من الاستعارات البنيويّة باعتبار أنّها تُبنْيِنُ تصوّرا استعاريا بواسطة تصوّر آخر مجالُه الموادّ والأشياء الفيزيائيّة.

ومن أكثر المفاهيم ورودا ضمن الاستعارات البنيويّة في المدونة الخطبية الفتنة والقيم، والحق والباطل باعتبارهما قيمتين طاغيتين، والبيعة والموت. وقد اعتمدنا على الاستعارات التي بَنْيَنَتْها لنتبين التصوّرات الاستعارية التي قامت عليها.

1.2.1 - استعارة الهيجان

1.1.2.1 - «المسلمون إبل صادية»

لئن حصر لايكوف وجونسن استعارات الاتّجاه في ثنائيّات اتّجاهيّة ضدّيّة، فإنّ بعض الاستعارات في خطب علي بن أبي طالب تلفت النّظر

(14) المرجع نفسه، ص 33.

(15) المرجع نفسه، ص 45.

لتركيزها على نوع من أنواع الحركة وتوظيفها مرجعيّات مختلفة لتؤدّيها، وهي الحركة الفوضويّة غير المنتظمة.

وتثير هذه الاستعارات في الذهن فكرة الفوضى والتداخل والاضطراب والتشويش. ومن ذلك قوله لمّا بويع بالمدينة :

«ألا وإنّ بليّتكم قد عادت كهيئتها الأولى يوم بعث اللّه نبيّه. والّذي بعثه بالحقّ لتبلبلنّ بلبلة، ولتغربلنّ غربلة ولتساطنّ سوط القدر حتّى يعود أسفلكم أعلاكم وأعلاكم أسفلكم، وليسبقنّ سابقون كانوا قصّروا، وليقصّرنّ سبّاقون كانوا سبقوا [16]». (مج.1، ج.1، ص272)

اقترنت فكرة الاضطراب في هذا الخطاب (البلبلة والغربلة والسّوط) بتشبيه تمثيلي. والتمثيل وثيق الصلة بالاستعارة في الفكر البلاغي الغربي باعتبار أن الاستعارة تمثيل مكثّف [17]. فحال المسلمين بالمدينة يوم مبايعة علي تشبه حال سكّان شبه الجزيرة العربيّة لمّا بُعث الرّسول (صلعم). وتبعا لعلاقات التّناسب الّتي يفرضها التّمثيل، فإنّ علاقة علي بن أبي طالب بالمسلمين كما يبيّنها هذا النص كانت كعلاقة الرسول بأهل شبه الجزيرة العربية، وهي علاقة اتسمت عموما بكثير من الرّفض والمعاداة. والتمثيل يُقرّب بين منزلة الرسول ومنزلة علي بن أبي طالب، فكلاهما هادٍ أُرسِل لتغيير الواقع. وبناء على هذه المشابهات والدلالات، فإن عبارات علي بن أبي طالب الاستعارية انطوت على تصوّر لوضعه يوم مبايعته، وهو تصوّر لم يخلُ من تعظيم شأنه في صفوف المسلمين ومن شرعنة حدث مبايعته و ضرورة ذلك، نظرا إلى حاجة المسلمين آنذاك إلى حام يذود عنهم ويحوّل اضطرابهم إلى سكينة.

---

(16) البلبلة والسوط يفيدان معنى الخلط. أما الغربلة فيقال غربل اللحم اي قطّعه، أو استخلص الصالح من الفاسد.

(17) هذا هو تعريف برلمان وتيتكاه الاستعارةَ. انظر :
Chaim Perelman et Lucie Olbrechts Tyteca, Traité de l'Argumentation, § 87 la métaphore, p. 535.

وقد استعمل على بن أبي طالب في سياقات أخرى استعارة الاضطراب في خطب مختلفة إذ قال :

- «تَدَاكَكْتُمْ عَلَيَّ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّكُمْ قَاتِلِيَّ وَأَنَّ بَعْضَكُمْ قَاتِلُ بَعْضٍ فَبَايَعْتُمُونِي وَأَنَا غَيْرُ مَسْرُورٍ بِذَلِكَ وَلاَ جَذِلٍ». (مج. 1، ج.1، ص309).

- «فَتَدَاكَكُوا عَلَيَّ تَدَاكُكَ الإِبِلِ الهِيمِ عَلَى حِيَاضِهَا يَوْمَ وِرْدِهَا، وَقَدْ أَرْسَلَهَا رَاعِيهَا وَخُلِعَتْ مَثَانِيهَا حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُمْ قَاتِلِيَّ أَوْ بَعْضَهُمْ قَاتِلُ بَعْضٍ لَدَيَّ». (مج.2 ،ج.4، ص6).

- «وَبَسَطْتُمْ يَدِي فَكَفَفْتُهَا، وَمَدَدْتُمُوهَا فَقَبَضْتُهَا، ثُمَّ تَدَاكَكْتُمْ عَلَيَّ تَدَاكُكَ الإِبِلِ الهِيمِ عَلَى حِيَاضِهَا يَوْمَ وِرْدِهَا». (مج.7، ج.13، ص3).

اللافت للانتباه في هذه الأمثلة ورود الاستعارة والتمثيل متلازمين وفي تلازمهما تعلق مجال المبايعة بمجال الإبل يوم الورد. فالاستعارة هي فعل التداكك، وهو يحيل على مجال الإبل، والتمثيل يخصص ذلك الفعل ويربطه بيوم محدد هو يوم الورد. وهو اليوم الذي تسقى فيه الإبل. ولا ريب في أن هذا المشهد يستدعي إلى نفوس القوم آنذاك فكرتي الازدحام والرغبة الجامحة في الارتواء. وله عليهم وقع هام لأنهم أدرى بيوم الورد وما فيه من تدافع الإبل نحو حياض الماء وقد اشتد صداها، وهم أعلم أيضا باختلاط الأصوات ساعتها واغبرار المكان، فلا سكون ولا نظام. إن يوم الورد هو اليوم الفيصل بين مرحلة معاناة الظمإ ومرحلة الارتواء.

وهذا التصور الاستعاري يكرّس فكرة بعينها وهي أفضلية هذا الصحابي في تولي الخلافة وتسيير شؤون المسلمين بعد مقتل عثمان بل إن هذه الفكرة هي التي جعلت الخطيب يبنين تصور بيعته من خلال تصورات أخرى تؤدي نفس الغرض. فهذه الاستعارات مرتبطة بمقام سياسي وتاريخي ومتعلقة بشخص معين. وهي ليست إلا دليلا على وجهة نظر صاحبها، ومثلها استعارة :

2.1.2.1 - «الفتنة حيوان هائج»

تعددت في خطب علي بن أبي طالب السياسة التصورات الاستعارية المتعلقة بمفهوم الفتنة. ولكن ما هيمن منها إنما هو الخطب التي بنينت مجال الفتنة اعتمادا على مجال الحيوان الهائج. إذ يقول الخطيب :

- «أَيُّهَا النَّاسُ (...) إنّي فَقَأْتُ عَيْنَ الفِتْنَةِ وَلَمْ يَكُنْ لِيَجْتَرِئَ عَلَيْهَا أَحَدٌ غَيْرِي بَعْدَ أَنْ مَاجَ غَيْهَبُهَا وَاشْتَدَّ كَلَبُهَا». (مج.4، ج.7، ص44).

- «ألاَ وَإِنَّ أَخْوَفَ الفِتَنِ عِنْدِي فِتْنَةُ بَنِي أُمَيَّةَ (...) وَايْمُ اللّهِ لَتَجِدَنَّ بَنِي أُمَيَّةَ لَكُمْ أَرْبَابَ سُوءٍ بَعْدِي كَالنَّابِ الضَّرُوسِ تَعْذِمُ بِفِيهَا وَتَخْبِطُ بِيَدِهَا وَتَزْبِنُ بِرِجْلِهَا وَتَمْنَعُ دَرَّهَا [18]». (مج.4 ،ج.7، ص ص45، 44).

- «لَكَأنّي أنْظُرُ إلَى ظِلّيلٍ قَدْ نَعَقَ بِالشَّامِ (...) فَإذَا فَغَرَتْ فَاغِرَتُهُ وَثَقُلَتْ فِي الأَرْضِ وَطْأَتُهُ، عَضَّتْ الفِتْنَةُ أبْنَاءَهَا بِأنْيَابِهَا». (مج.4، ج.7، ص98).

- «لَتَشْغُرَنَّ الفِتْنَةُ الصَّمَّاءُ بِرِجْلِهَا وَتَطَأُ فِي خِطَامِهَا [19]». (مج.3، ج.6، ص ص136، 137).

- «أَيُّهَا النَّاسُ سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي (...) قَبْلَ أَنْ تَشْغَرَ بِرِجْلِهَا فِتْنَةٌ تَطَأُ فِي خِطَامِهَا وَتَذْهَبُ بِأَحْلاَمِ قَوْمِهَا». (مج.7، ج.13، ص101).

الحيوان المقصود في معظم هذه الاستعارات هو الناقة. وهي أقرب أنواع الحيوان من سكان شبه الجزيرة العربية منذ الجاهلية إلى ما بعد ظهور الإسلام بزمن، كانت تربطهم بها علاقة وطيدة لأنها كانت من أهم أسباب عيشهم يتخذون لحمها طعاما ولبنها شرابا ووبرها مسكنا، وكانت مطية تصبر على الصدى وإن اشتد وعلى الإعياء و إن امتد، وكانت من أسباب المفاخرة بينهم، وهم أعلم بأحوالها في صحتها ومرضها وهدوئها وانفعالها، وأدرى بحركاتها وسكناتها في وردها ودرّها...

(18) زبنت الناقة أي ضربت بثفنات رجليها عند الحلب.

(19) شغر يشغَر : بعُد. والخِطام هو حبل يجعل في عنق البعير ويثنى في خطمه.

وإن في تصور الفتنة ناقة عيية عنيفة متهيجة تقديرا لخطورة الفتن. ففي حالة المرض الشديد (الكلب) والتهيج تستحيل علاقة الألفة بين الناقة وصاحبها إلى صراع وعداوة وعنف. وصاحبها في حيرة من أمره يتساءل عن أسباب سوء الحال باحثا عن مخارج لها، وذاك شأن الفتن كما تؤكده الاستعارة التالية : «إِنَّ الفِتَنَ إذَا أقْبَلَتْ شَبَّهَتْ، وَإذَا أدْبَرَتْ نَبَّهَتْ، يُنْكَرْنَ مُقْبِلاَتٍ وَيُعْرَفْنَ مُدْبِرَاتٍ». (مج.4، ج.7، ص44) وقد شرحها ابن أبي الحديد بقوله إن الفتن إذ تنشأ تكون ملامحها مجهولة من حيث الحق والباطل ومن حيث وسائل درئها، أما إذا ولّت وانتهت بلبلتها تبين جميع ذلك.

وانظر إلى علي بن أبي طالب وهو يفقأ عين الفتنة وكأنما هو يفقأ عين هامة اشتد هياجها واستعرت ثورتها حتى صارت تفسد كل ما يعترضها (تطأ في خطامها، تعذم بفيها، تزبن برجلها) وإن كان من بينه أبناؤها (عضت الفتنة أبناءها بأنيابها)، أو كأنما هو يفقأ عين ناقة بعد أن بلغ عدد بعيره ألفا دفعا للمكاره، وتلك كانت من عادات العرب في الجاهلية. فالفتنة صراع فيه اضطراب وهياج وتعنيف وتقتيل وإفساد في الأرض وتدمير، وفيه تنكسر الروابط الدموية وتخترق حرمة القرابات. فإذا كانت العين فقئت، والحركة آلت إلى سكون، والمكروه دُفع، بدا علي بن أبي طالب في صورة القادر على إخماد نار الأحقاد والصراعات، كما السائس يقضي على هياج هوامه لأنه الأدرى بها وبسياستها والأعلم بأسباب سلامته وسلامتها. وسنعود في القسم الثاني (مرجعيات التصورات الاستعارية في خطب علي بن أبي طالب) لنتبين وجها آخر يثبت أهمية هذا التصور الاستعاري في الحجاج، وذلك لاستناده إلى مرجعية ثقافية حضارية، وقد جمعنا إليه التصور الاستعاري الموالي «الفتنة بحر هائج».

3.1.2.1 - «الفتنة بحر هائج»

يقول علي بن أبي طالب : «قد خاضوا بحار الفتن» (مج.5، ج.9، ص 164)

- «ماجت الحرب بأمواجها». (مج.4، ج.7، ص96)
- «أيها النَّاس شقـوا أمـواج الفــتن بسفن النجـاة». (مج.1، ج.1، ص 213).

يفيد لفظ «بحر» في العربية الماء الكثير العميق المتسع ملحا كان أو عذبا. ولكنه غلب على الملح ويقال مـاء بحر أي ملح. والملح رمز الجدب والعقم والفناء. ولذا، ففي استعارة البحر استعارة لدلالته الرمزية، فالفتنة لا تعقب خيرا و إنما شرا ولعنة تهدد بالفناء.

كما تقتضي هذه الاستعارة معاني الصراع والمجاهدة والهول والهلاك والنجاة... وتستدعي إلى الأذهان صورة السفينة وهي تحمل على متنها جموعا من الناس من كل سنخ وأس تجمع بينهم نية الوصول إلى غاية مكانية واحدة، كما تستدعي مشهد الرحلة إذ تهب عاصفة هوجاء فتفقد السفينة توازنها وتتقاذفها الأمواج في عنف ويدب الهلع في نفوس الركاب والقائد، وإن في غرق السفينة لهلاكا لهم واندثارا لأمتعتهم وتحطيما لآمالهم، وسيان إذ ذاك ظالم ومظلوم وقوي وضعيف. وعلى هذا الأساس، فإن الفتن تجني على المتخالفين جميعا ولا تنتهي بصلاح. وفي استعارة «الفتنة بحر هائج» انعكاس لرفض ابن أبي طالب الفتن واعتراضه عليها. فالغرق محدق والهلاك متربص بالقوم، ولكن قد ينجو منهما من لا يستحق النجاة ولا يُرغب له فيها. وقد صرّح علي بن أبي طالب بهذا الأمر معتمدا على استعارة «الفتنة نار».

4.1.2.1 - «الفتنة نار»

قال ابن أبي طالب في خطبة له تختص بذكر الملاحم: «وَلاَ تَقْتَحِمُوا مَا اسْتَقْبَلْتُمْ مِنْ فَوْرِ نَارِ الفِتْنَةِ وَأَمِيطُوا عَنْ سَنَنِهَا، وَخَلُّوا قَصْدَ السَّبِيلِ لَهَا، فَقَدْ يَهْلَكُ فِي لَهَبِهَا المُؤْمِنُ وَيَسْلَمُ فِيهَا غَيْرُ المُسْلِمِ». (مج.7، ج.13، ص 95). فالنار تأتي على كل ما يعترضها فلا تبقي ولا تذر. وإن نجا منها إنسان أو متاع فلا يكون ذلك إلا عبثا لا يحتكم إلى عقيدة ولا نية ولا فعل. وفي هذا المعنى إحالة على ما كان يتهدد المسلمين من العواقب

نظرا إلى واقع سياسي كان لفرط الاختلاف في أمر الخلافة فيه مهددا بالانفجار في كل لحظة.

هذه الاستعارات التي تعلقت بمجال الفتنة جعلت علي بن أبي طالب في وضعين متقابلين، إذ بدا في بعض السياقات سبب تحقق الاستقرار وقادرا على إخماد الفتن (الفتنة حيوان هائج) وبدا في سياقات أخرى في حل من إعادة الأمور إلى سواكنها («الفتنة بحر هائج» / «الفتنة نار»). ولكن هذه السمة لا تعني عجزه عن مواجهة الخلافات والحروب بقدر ما تعني التحذير من مغبتها قبل وقوعها. وبين هذه الاستعارات الثلاث اتفاق في التلازم بين تصوري «الفتنة» و«الهيجان» وتصوري «البيعة» و«الهيجان»، فما يجعلها منسجمة داخل نسقية استعارية واحدة تمثيلها الواقع باعتباره حالة من الهيجان قائمة تستلزم من يخمدها، أو باعتبارها متوقعا حصولها وتستدعي الوقاية والحذر.

2.2.1 - الاحتواء والإخفاء

1.2.2.1 - «الباطل حيوان مريض»

قال علي بن أبي طالب :

- «وَايْمُ اللَّهِ لأَبْقُرَنَّ البَاطِلَ حَتَّى أُخْرِجَ الحَقَّ مِنْ خَاصِرَتِهِ». (مج.4، ج.7، ص 114).
- «فَلأنْقُبَنَّ البَاطِلَ حَتَّى أُخْرِجَ الحَقَّ مِنْ جَنْبِهِ». (مج.1، ج.2، ص185)

يتعلق فعلا «بقر» و«نقب» في الأصل بالبعير، فالأول هو أن يُشق بطن الناقة عن ولدها [20]، والثاني هو أن يصيبها النُّقب وهو حسب تعريف ابن منظور «قرحة تخرج في الجنب وتهجم على الجوف ورأسها من داخل» [21]. وفي كلتا الحالتين يكون مصير الحيوان واحدا وهو

(20) انظر : ابن منظور، لسان العرب، مادة «بقر».

(21) انظر : ابن منظور، لسان العرب، مادة «نقب».

موته. ففي استعارة البقْر إعلان لانتهاء الباطل مقابل انبعاث الحق، وهو إعلان جعل علي بن أبي طالب في منزله الراعي الذي يبقر ناقته ليخرج وليدها إلى الحياة مخيرا وجوده على وجودها. وظهر علي بن أبي طالب في استحارة النقب القائمَ بالفعل، فكأنه الداءُ نفسه وقد نفذ إلى باطن الناقة مهددا إياها بالاندثار. فهاتان الاستعارتان تتفقان في جمعهما بين الحق والباطل في علاقة احتواء. فالباطل يكتنف الحق ويخفيه ويحبسه ويواريه، ويكون الباطل موجودا ظاهرا ويكون الحق موجودا كالمعدوم لا أثر له. وهو دليل على هيمنة الباطل في ذلك الزمان، وعلى أن علي بن أبي طالب هو الذي سيخلص المسلمين منه.

2.2.2.1 - «القيم لباس»

تتعلق هذه الاستعارة بالقيم المحمودة والمذمومة على حد السواء. وهي الاستعارة الطاغية في خطب علي بن أبي طالب السياسية والوعظية. ومن بين ما قاله ما يلي :

- «أمَّا بَعْدُ، فَإنَّ الجِهَادَ بَابٌ مِنْ أبْوَابِ الجَنة (...) فَمَنْ تَرَكَهُ رَغْبَةً عَنْهُ ألْبَسَهُ اللّهُ ثَوْبَ الذُلّ وَشَمِلَهُ البَلاَءُ وَدُيِّثَ بِالصَّغَارِ وَالقَمَاءَةِ». (مج.1، ج.2، ص 74).
- «وَمِنْهُمْ مَنْ أبْعَدَهُ عَنْ طَلَبِ المُلْكِ ضَؤُولَةُ نَفْسِهِ وَانْقِطَاعُ سَبَبِهِ، فَقَصَرَتْهُ الحَالُ عَلَى حَالِهِ، فَتَحَلَّى بِاسْمِ القَنَاعَةِ وَتَزَيَّنَ بِلِبَاسِ أهْلِ الزَّهَادَةِ». (مج.1، ج.2، ص 174).
- «أمَــا إنَّكُمْ (الخوارج) سَتَلْقَوْنَ بَعْدِي ذُلاًّ شَامِلاً». (مج.2، ج.4، ص 129).
- «مَعَاشِرَ المُسْلِمِــينَ اسْتَشْعِرُوا الخَشْيَةَ وَتَجَلْبَبُوا السَّكِينَةَ». (مج.3، ج.5، ص 168).
- «وَسَيَنْتَقِمُ اللّهُ مِمَّنْ ظَلَمَ مَأْكَلاً بِمَأْكَلٍ وَمَشْرَبًا بِمَشْرَبٍ مِنْ مَطَاعِمِ العَلْقَمِ وَمَشَارِبِ الصَّبْرِ وَالمَقِرِ وَلِبَاسِ شِعَارِ الخَوْفِ وَدِثَارِ السَّيْفِ». (مج.5، ج.9، ص 218).

يمكن تصنيف هذه الاستعارات إلى صنفين. ذلك أن من اللباس ما هو موال للجسد مباشرة خفي وهو الشعار، ومنه ما هو خارجي ظاهر يكون دثارا ضروريا أو حلية. وهذا يعكس تصور ابن أبي طالب للقيم ما كان منها في قومه وما يريده أن يكون. فأما ما تعلق بالصنف الأول من القيم فالخشية والخوف. وأما ما تعلق منها بالصنف الثاني فالذل والبلاء من جهة، والشجاعة والزهد والقناعة من جهة أخرى. ويكشف هذا التصنيف عن تراتبية في مستوى القيم : فمخافة الله وخشيته وتقواه قيم مسكنها النفس فتكون في الناس باطنة عميقة صادقة ضرورية، والشجاعة والقوة قيمتان ظاهرتان مكملتان لما سبق وضروريتان، لأن الشعار وحده غير كاف لستر الجسد وحمايته، بل لا بُدّ من ثوب يعتليه، والزهد والقناعة قيمتان لا تزيدان المتحلي بهما إلا هيبة ووقارا وزينة. وإذا ما جعلنا هذا الاعتبار بؤرة ننظر من خلالها إلى ظاهرة التكليف في معناها الديني، ألفينا استعارة اللباس تحتوي ثلاثة مفاهيم تتعلق بأعمال المكلّفين : الاعتقاد والفرض والاختيار. وبناء على هذا، فالتقوى في تصور علي بن أبي طالب عقيدة، والشجاعة فرض واجب، والزهد اختيار مستحب.

وأما القيم المذمومة كالذل والصغار والقماءة، فتصورها الخطيب ثوبا ليس هو مما يلي الجسد كالشعار بل هو مما يشمله ويغطيه، فهو ظاهر. والأثواب تُرتدى وتُخلع ويُعرف بها الناس ويمتازون. وعليه فإن القيم المذمومة هي مما يعتري الإنسان ولا يلازمه بالضرورة، وهو قادر على التخلص منها وعلى التحلي بقيم غيرها محمودة متى أراد ذلك. وهذا ما جعل خطاب علي بن أبي طالب موسوما بلهجة الإغراء وإن لم تكن صريحة فيه، سواء خاطب قومه أو تحدث عن محاديه. فيكفي لمن أصابه الذل أن يعي أسبابه فيتخلى عنها، فيبطن الخشية والتقوى ويسلم إليها قياد نفسه، ويظهر العزم والصدق والشجاعة والقوة... في أعماله وأقواله. وتتجاوز قيمة التصور الاستعاري «القيم لباس» هذا الجانب من الأهمية لأن له جانبا آخر مهمّا يتعلق بالمرجعية الثقافية والعقدية الكامنة وراء ظهوره

بهذه الوفرة في الخطب التي نشتغل عليها. وسنعرض لهذا الجانب في القسم الثاني.

يكمن الترابط بين هذين التصورين الاستعاريين «الباطل حيوان مريض» و«القيم لباس» في اعتمادهما على ثنائية الظاهر والباطن للتعبير عن واقع قائم يتسم باختفاء الحق وبروز الباطل وللتعبير عن ضرورة قلب ذلك الوضع. ففي كلتا الاستعارتين إشارة إلى سوء الواقع، إذ أصبح الباطل مهيمنا ملقيا بجرانه وكأنه ابتلع الحق وواراه عن الوجود. وإن في هذين التصورين الاستعاريين لكشفا عن رؤية علي بن أبي طالب للواقع، وهي رؤية سعى إلى إبلاغها من خلال اللغة، ولا تخلو من ذاتية ولا تنفك تضمر موقف صاحبها من السائد قبل أن يتولى هو الخلافة وبعده. ويمكن تعيين النسقية ههنا باستعارة «السيئ يحتوي الحسن».

تستمد استعارات علي بن أبي طالب أهميتها من انسجامها وترابطها وفق نسقيات تحدد موقفه من الموجود. ورغم خصوصية تلك الاستعارات لتعلقها الوثيق بقائلها وبظرفية إنتاجها التاريخية والسياسية، فهي ذات مرجعيات كونية إنسانية ومرجعيات عقدية ومرجعيات أخرى لا تتجاوز الخطيب من حيث كونه الخاص به سياسيا وحضاريا وثقافيا. وهذه المرجعيات هي التي تحدد أصول تصوراته الاستعارية.

2 - مرجعيات التصورات الاستعارية السياسية لدى علي بن أبي طالب من خلال المدوّنة

نعني بالمرجعيات الأرضية الفكرية المؤسسة لكون الاعتقاد، نظرا إلى أن الاستعارة كامنة في الفكر متغلغلة فيه، وليست كامنة في الألفاظ. وقد ألفينا في الخطب التي درسناها أن التصورات الاستعارية ثلاثة أنواع :

1.2 - التصورات الكلية

التصورات الكلية هي التصورات العامة المشتركة بين الثقافات الإنسانية على اختلافها، ونميزها من التصورات الجزئية العامة المتعلقة

بمجموعة بشرية جامعها الدين الإسلامي ومن التصورات الجزئية الخاصة، وهي استعارات علي بن أبي طالب الخصوصية. وقد تجسدت التصورات الكلية العامة في استعارات علي بن أبي طالب في «استعارة الاتجاه» و«استعارة الفوضى والانبعاث» و«استعارة الحق والباطل مقصدان».

1.1.2 - «استعارة الاتجاه»

ركزت استعارات الاتجاه في هذه المدونة على ثنائية الأعلى والأسفل. وكان اتجاه الأسفل متعلقا بالقوم، ومتمثلا في تصور التثاقل والاحتفار والانجحار وعدم النهوض والانطلاق. وكنا بيّنا المعاني المتعلقة بها في القسم الأول عند البحث عن النسقية في استعارات الاتجاه. وقد جعلت هذه البنينة القوم في وضع الالتصاق بالأرض. وحسبنا مفهوم الأرض وما ارتبط به في التصور الإنساني من الدنس والمحايثة لنعيَ موقف ابن أبي طالب من قومه ومبلغ إذلاله إياهم.

2.1.2 - «استعارة الفوضى والانبعاث»

ومن ذلك ما ورد في المدونة من قوله لما بويع بالمدينة :

«لَتُبَلْبَلُنَّ بلبلة، وَلَتُغَرْبَلُنَّ غربلة ولتُساطُنَّ سَوْطَ القِدْرِ حَتَّى يَعُودَ أسْفَلُكُمْ أَعْلاَكُمْ وَأعْلاَكُمْ أسْفَلَكُمْ». (مج.1، ج.1، ص 272).

وقوله أيضا : «رَايَةُ ضَلاَلٍ قَدْ قَامَتْ عَلَى قُطْبِهَا وَتَفَرَّقَتْ بِشُعَبِهَا، تَكِيلُكُمْ بِصَاعِهَا وَتَخْبِطُكُمْ بِبَاعِهَا (...) فَلاَ يَبْقَى يَوْمَئِذٍ مِنْكُمْ إلاَّ نُفَالَةٌ كَنُفَالَةِ القِدْرِ أوْ نُفَاضَةٌ كَنُفَاضَةِ العِكْمِ تَعْرُكُكُمْ عَرْكَ الأدِيمِ وَتَدُوسُكُمْ دَوْسَ الحَصِيدِ وَتَسْتَخْلِصُ المُؤْمِنَ مِنْ بَيْنِكُمْ اسْتِخْلاَصَ الطَّيْرِ الحَبَّةَ البَطِينَةَ مِنْ بَيْنِ هَزِيلِ الحَبِّ». (مج.4، ج.7، ص.188) تتنازع هذين النصين فكرتان أساسيتان : فكرة الفوضى وفكرة البعث الجديد. وقد ارتبطت الفوضى في النص الأول بزمن الجاهلية ووصفه الخطيب بأنه زمن الاضطراب والتداخل والاختلاط (البلبلة) والتمزق (الغربلة)، وتعلقت في النص الثاني بزمن آت،

بضلالة ستختل لها موازين نظام الكون فلا تبقي من القوم غير النزر القليل. إلا أن مشهد الفوضى الذي تستدعيه هذه الاستعارة ينأى عن مجرد تصور الواقع والأحوال كما كان في زمن الجاهلية أو كما يمكن أن يكون في زمن آخر لاحق. إنه تصور متولد من نموذج أصلي [22] يفيد حركة دائرية مفادها الموت والانبعاث من جديد، أو أسطورة العود الأبدي [23] . وهي فكرة محكومة بمقصد التطهير. والدليل على ذلك اقتران الفوضى، وهي حال الوجود قبل التكوين، بفكرة الاصطفاء التي ترمي إلى التطهير. فحسبنا فعل «يعود» في النص الأول لنرى في الفوضى والاضطراب علامة على وجود فسد وكان لا بدّ له من الفناء لينبعث وجود جديد تلزم فيه الأمور نصابها. وحسبنا فعل «تستخلص» في النص الثاني إشارة تذكّر النفوس بأسطورة نوح وما كان من أمر الطوفان الذي سلطه الله ليمحو الفساد ويطهر الكون وما كان من تلك السفينة التي حملت من كل نوع من الأحياء زوجا ليكون بالتقائهما بعث آخر و تعمير [24] . وبناء على هذا الأمر، فإن النموذج الأصلي «الموت والانبعاث» - وهو شكل تجريدي يشكّل الفكر بطريقة غير واعية ويؤثر فيه - تمحّض في رموز ومرجعيات استقاها علي بن أبي طالب من

---

(22) انظر : الولي محمد ، الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي النقدي، ط.1، المركز الثقافي العربي، لبنان، 1990. يقول : «وهذه الاعتقادات الأولى هي التي تسمى النماذج العليا archétypes التي تظهر كبنيات نفسية شبه كونية فطرية أو موروثة، إنها نوع من الوعي الجماعي يعبّر عن نفسه بواسطة رموز خاصة مترعة بطاقة بالغة القوة. إنّ الأسطورة ليست شيئا آخر غير النماذج العليا». Dictionnaire des Symboles

(23) انظر : هشام الريفي، دراسات في الشعرية : الشابي نموذجا، إعداد مجموعة من الأساتذة، بيت الحكمة، قرطاج، تونس، 1988، مقال الخط والدّائرة : الأسطوري في «أغاني الحياة». يقول : «والعود الأبدي أسطورة جامعة (un archi-mythe) فهو شكل مجرد أنجز في أساطير تنتسب إلى ثقافات مختلفة كأسطورة «تموز» البابلية وأسطورة «أدونيس» الفينيقية وأسطورة «ايزيس وأوزيريس» المصرية...وقد تجاوز العود الأبدي فضاء الميثولوجيا وتسرب إلى الفلسفة، كما تسرب إلى الديانات السماوية، وإن كان تشكله في هذه يختلف عن تشكله في الميثولوجيا».

(24) انظر سورة المؤمنون، الآية 27.

عنهم بضمير الغائب - إذا كان السياق استنفارا. وفي الحالتين كلتيهما الطرف الأول على حق والثاني على باطل.

ومن مميزات هذه الاستعارة أنها لا تعرض تفاصيل الطريق، فقد تكون قصيرة أو طويلة، وعرة أو سهلة، وقد يكون سالكها مترجلا أو راكبا وقد تعترضه عوائق ومصاعب أو تمضي رحلته آمنة. وكما أنه لا بد لكل سبيل من غاية، فإن كل إنسان لا شك آيل إلى حق أو باطل اختيارا أو اضطرارا، واعيا بعمله أو غافلا عنه، عسُر عليه الأمر أو يسُر. وتحيل هذه الفكرة على مرجعية دينية نعرض لها في العنصر الموالي «التصورات الجزئية العامة».

واستعارة المقصد لتصور الحق والباطل تستمد أصولها من تصور إنساني يتعلق بالحياة والموت [25]. إذ تمتد الحياة من نقطة ابتداء هي الولادة إلى نقطة انتهاء هي الموت. وهي حياة مستقرها الأرض، هي الدنيا. وما يلي الممات حياة في عالم آخر لا نعلمه، وهي الآخرة. والدنيا دار ابتلاء والآخرة دار حساب وجزاء. فمقصد حياة الإنسان تحدده أعماله فإن انتهى إلى حق صار إلى ثواب، وإن انتهى إلى باطل صار إلى عقاب. وإذن، فإن استعارتي «الحق مقصد» و«الباطل مقصد» تنحدران من تصور ديني إنساني مفاده أن حياة الإنسان مسير إلى الدار الآخرة.

ولقد خاطب علي بن أبي طالب قومه وهو واع بطريق الحق آمر بها وبطريق الباطل ناه عنها. وتقتضي ثنائية الحق والباطل ثنائية الخير والشر وثنائية العدل والظلم إذ تنضوي جميعها تحت نسق استعاري واحد كما في قوله في إحدى خطبه : «فَخُذُوا نَهْجَ الخَيْرِ تَهْتَدُوا، واصْدِفُوا عَنْ سَمْتِ الشَّرِّ تَقْصِدُوا». (مج.5، ج.9، ص288) وقوله في أخرى : «وَآخَذُوا يَمِينًا وَشِمَالاً ظَعْنًا فِي مَسَالِكِ الغَيِّ وَتَرْكًا لِمَذَاهِبِ الشَّرِّ». (مج. 5، ج.9، ص126).

(25) George Lakoff and Mark Johnson, More than cool Reason. A Field Guide to poetic Metaphor, The University of Chicago Press, Amazon books, and book stacks, Chicago and London, 1989, ch. Life, Death, and Time.

2.2 - التصورات الجزئية العامة

وهي الاستعارات التي تتعلق بالبيئة العربية الإسلامية لا غير، ولا يختص ذكرها بخطب علي ابن أبي طالب، وإنما استمدها هو من خطاب قيل من قبل، ونعني خاصة النص القرآني. ومن تلك الاستعارات :

1.2.2 - «القيم لباس»

تعرّضنا إلى هذا التّصوّر الاستعاري في درج البحث عن النّسقيّة في تصوّرات علي بن أبي طالب السّياسيّة ضمن استعارة الاحتواء والإخفاء تحديدا. واستعارة «القيم لباس» اتّخذت حيّزا كمّيّا مهمّا في نصوص المدوّنة التّي اشتغلنا عليها. ولعلّ هذه الأهمية تعود إلى كون ذلك التّصوّر الاستعاري مستمدّا من مرجع ديني كان له وقع عظيم في نفوس حديثة عهد بالإسلام، وهو النّص القرآني.

فقد تعددّت استعارة اللّباس للقيم في القرآن، وخاصّة منها الحق والباطل كما في قوله تعالى : «وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ» (الأعراف، 26). وذكر ابن منظور في لسان العرب إنّ العرب تكنّي بالثّياب عن النّفس وعن الفعل والعِرض، أي عن الأخلاق والمبادئ عموما. وهذا الأمر في رأينا هو الّذي يُمَتّنُ الصّلة بين استعارة «القيم لباس» بحكم ما تؤدّيه من تلازم القيم والنّفس واستعارة «الحق والباطل مقصدان» لأنّها كذلك تؤكّد التّلازم بين القيم والأعمال.

2.2.2 - «الحق والباطل مقصدان»

فالعبارات الاستعاريّة الّتي استعملها الخطيب بالنّسبة إلى استعارة المقصد للحقّ والباطل - وهي عبارة عرضنا لها ضمن «التّصوّرات الكلّية» واستنتجنا أنّها استعارات تنهل من الثّقافة الإنسانية واللاّوعي الجمعي - هي عبارات مأخوذة من القرآن، كما في قوله تعالى : «وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً». (الأعراف، 146).

وهكذا تحيل استعارتا «القيم لباس» و«الحقّ والباطل مقصدان» على مبحث فقهيّ وقع تناوله في زمن لاحق، ويتعلق بمقاصد الشّريعة وقضيّة التّكليف [26]. وحريّ بنا أن نشير إلى استمرار استخدام استعارة المقصد للأعمال في علم أصول الفقه ممّا يؤكد على تجذّرها في الفكر الاسلامي.

3.2.2 - «الباطل عدوّ»

وتتّفق استعارات عليّ بن أبي طالب مع الاستعارات الواردة في النّص القرآني في استعارة صفة العدّو للباطل. ولكن ثّمة اختلاف يتعلق بالقيمة النّقيضة الّتي تلازم الباطل وهي قيمة الحقّ. فعليّ بن أبي طالب جعل الحقّ والباطل متنازعين على الحكم كما في قوله في خطبة يذكر فيها آل محمّد (صلعم) : «بِهِمْ عَادَ الحَقُّ إلَى نِصَابِهِ وَانْزَاحَ البَاطِلُ عَنْ مَقَامِهِ». (مج.7، ج.13) بينما كان الباطل في إحدى الآيات القرآنية عدوّا وكان الحقُّ الحجرَ الذّي به يُقذَف، فقد ورد في سورة الأنبياء قوله تعالى : «بَلْ نَقْذِفُ بالحَقّ عَلَى البَاطِلِ فَيُدْمِغُهُ فَإذَا هُوَ زَاهِقٌ». (الآية 18). ونتبين هذا التّصوّر الاستعاريّ أيضا في قول عليّ بن أبي طالب : «وايْمُ اللّهِ لأبْقُرَنَّ البَاطِلَ حَتَّى أُخْرِجَ الحَقَّ مِنْ خَاصِرَتِهِ». (مج.4،ج.7، ص114).

- «فَلأنْقُبَنَّ البَاطِلَ حَتَّى أُخْرِجَ الحَقَّ مِنْ جَنْبِهِ». (مج.4، ج.2، ص185).

وفي استعارة البقر استحضار لمعاني الصراع والقتال والبطش والعداء، وهي معان تفهم من ظاهرة التشخيص [27] التي تجعل الباطل عدوّا يحقّ

---

(26) انظر : أبو إسحاق الشاطبي، كتاب الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله درّاز، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت)، القسم الثالث : كتاب المقاصد.

(27) عرّف لايكوف وجونسن التشخيص «personification» بأنّها نوع من الاستعارات الأنطولوجية الّتي نجعل فيها الشيء المحسوس كما لو كان شخصا. وهذا يتيح لنا أن نفهم ما هو غير بشري انطلاقا من تحركات البشر ومميزاتهم وأنشطتهم. انظر الفصل السابع من المرجع المذكور، ص33.

لعلي بن أبي طالب مواجهته والقضاء عليه، بل تفرضه عليه فرضا. وهي كذلك ظاهرة تجعل الحق والباطل شخصيتين متنافستين على السيادة والحكم، فيغدوان رمزين لعلي بن أبي طالب في مقابل عثمان بن عفان، ومعاوية بن أبي سفيان، وطلحة والزبير وعائشة وغيرهم ممن ورد ذكرهم في الخطب وممن أثبت التاريخ عداءهم لعليّ بن أبي طالب. ويظهر ذلك جليا في بعض الخطب حيث ورد قوله في آل محمد (صلعم) : «بِهِمْ عَادَ الحَقُّ إِلَى نِصَابِهِ وَانْزَاحَ البَاطِلُ عَنْ مَقَامِهِ، وَانْقَطَعَ لِسَانُهُ عَنْ مَنْبِتِهِ». (مج.7، ج13، ص317).

4.2.2 - «الشيطان عدوّ»

يلتقي خطاب علي بن أبي طالب في أمر الشّيطان مع بعض المواضع من الخطاب القرآني مثل قوله تعالى : «إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِين» (الأعراف، 22) وقوله : «إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ للإِنْسَانِ عَدُوًّا مُبِينًا» (الإسراء، 53) فقد خطب ابن أبي طالب بذي قار متحدّثا عن طلحة والزّبير، وقد اختلفا معه وعادياه : «وَإِنَّ الشَّيْطَانَ قَدْ ذَمَرَ لَهُمَا حِزْبَهُ وَاسْتَجْمَعَ خَيْلَهُ وَرَجْلَهُ لِيُعِيدَ الجَوْرَ إِلَى أَوْطَانِهِ وَيَرُدَّ البَاطِلَ إِلَى نِصَابِهِ.» (مج.1، ج.1، ص 309) وفي استعارة صفة العدّو للشيطان إبراز لخطورة الواقع ممّا يستدعي واجب الحذر والاستعداد للمواجهة، وإن كان الشّيطان عدوّا للإنسان من نوع مخصوص ينتفي معه التّدبير والقتال.

في التّصوّرات الكلّيّة والتّصوّرات الجزئيّة العامّة مخاطبة لعوالم الاعتقاد لدى السامع. وقد تكون أحيانا مخاطبة غير واعية بحكم تغلغل بعض التصوّرات والمفاهيم والرّموز في النّفوس. ولكن ليس الخطاب السياسي إثارة لبنيات لاشعورية تتحقق من خلالها غاية التأثير والإقناع والحمل على الفعل وحسب، وانما هو مرآة تعكس بقدر أدنى أو أقصى من الوضوح نظرة السّياسي لأمر من الأمور.

3.2 - التصوّرات الاستعارية الجزئية الخاصة بعلي بن أبي طالب من خلال المدوّنة

1.3.2 - «الموت راع»

تتجسّد هذه الاستعارة في قول علي بن أبي طالب :

- «وَإِنَّ وَرَاءَكُمْ السَّاعَةَ تَحْدُوكُمْ». (مج.1، ج.1، ص301)

- «فَكَأَنَّكُمْ بِالسَّاعَةِ تَحْدُوكُمْ حَدْوَ الزَّاجِرِ بِشَوْلِهِ». (مج.5، ج.9، ص209).

استعملت لفظة الساعة في القرآن للدّلالة على معنى الموت. ولئن كان ذلك الاستعمال استعاريا بتشخيص الساعة وأنّها آتية لا ريب فيها، فإنّ في استعارة علي بن أبي طالب مجال الرّعي استعمالا مخصوصا لم نجد مثله في النّصّ القرآني. وهي استعارة تنطوي على أهمّية بالغة لأنّها تعكس نظرة هذا الصحابي لنفسه سياسيا. وذات الأمر بالنسبة إلى استعارتي :

2.3.2 - «الفتنة بحر هائج» / «الفتنة حيوان هائج»

وهما استعارتان تبيّنّا من خلال البحث عن النّسقيّة في استعارة الهيجان أنّهما تحيلان على موقفين للخطيب من الفتن : موقف الغالب لما وقع منها، وموقف المحذّر ممّا لم يقع ولكنّ الواقع يؤذن بقرب وقوعه. فالفتن هي الصّراعات التي قامت بين المسلمين حول الخلافة بعد وفاة الرّسول (صلعم). فهي أحداث لاحقة للنّصّ القرآني ومن الطّبيعي أن لا نجد لها أثرا في القرآن. وقد كانت عاكسة لأمرين سبق التّعرّض إليهما في القسم الأوّل ضمن استعارة الهيجان.

3.3.2 - «البيعة ورد»

يتجلّى هذا التّصوّر الاستعاري في الاستعارات الآنفة الذّكر التالية :

- «تَدَاكَكْتُمْ عَلَيَّ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّكُمْ قَاتِلِيَّ وَأَنَّ بَعْضَكُمْ قَاتِلُ بَعْضٍ فَبَايَعْتُمُونِي وَأَنَا غَيْرُ مَسْرُورٍ بِذَلِكَ وَلاَ جَذِلٍ». (مج.1، ج.1، ص309)

- «فتَداكَكُوا علَيَّ تَداكُكَ الإبِلِ الهِيمِ علَى حِيَاضِهَا يَوْمَ وِرْدِهَا، وقَدْ أرْسَلَهَا رَاعِيهَا وَخُلِعَتْ مَثَانِيهَا حَتَّى ظَنَنْتُ أنَّهُمْ قَاتِلِيَّ أوْ بَعْضُهُمْ قَاتِلُ بَعْضٍ لَدَيَّ». (مج.2، ج.4، ص 6).

- «وبَسَطْتُمْ يَدِي فَكَفَفْتُهَا، ومَدَدْتُمُوهَا فَقَبَضْتُهَا، ثُمَّ تَدَاكَكْتُمْ علَيَّ تَدَاكُكَ الإبِلِ الهِيمِ علَى حِيَاضِهَا يَوْمَ وِرْدِهَا». (مج.7، ج.13، ص 3).

وانظر إلى التّناسب بين عناصر التّمثيل تجد حال المسلمين وهم قاصدون علي بن أبي طالب ليبايعوه مثل حال الابل وهي قاصدة حياض الماء عازمة على الرّواء لا يثنيها عنها أحد. وتقتضي هذه الاستعارة ثلاثة معان مترابطة: أنّ البيعة كانت برغبة من القوم وحرّية اختيار وإصرار (وقد أرسلها راعيها وخلعت مثانيها)، وأنّ علي بن أبي طالب أُجبر عليها ولم يسْعَ في طلبها، وأنّ مردّ كلّ ذلك إلى سوء سياسة السابقين من الخلفاء الراشدين، ولعلّ المقصود منهم بالخصوص عثمان ابن عفّان. فإذا كان يوم مبايعة ابن أبي طالب يوم ورد وارتواء مْن الماء - والماء رمز ذو دلالات كامنة في اللاّشعور الجمعي، ومنها أنّه مركز البعث ومنبع الحياة ووسيلة تطهير - فإنّ ما سبقها عدا خلافة الرّسول (صلعم) كان جفافا وفسادا ومشارفة على الموت.

وبناء على ما تقدّم ذكره، فإنّ استعارة يوم الورد ليوم المبايعة لا يمكن أن تحيل على غير بيعة علي بن أبي طالب ولا يمكن تعميمها. فهي تختزل في تضاعيفها تصوّر هذا الخليفة ليوم بيعته دون غيره، وأنّ الخلافة سعت إليه. وليس هذا غير رغبة في إظهار النّزاهة واستمالة قومه إليه بالانقياد والطاعة والإذعان. ولا شكّ أنّ هذا النّحو الّذي قدّم عليه الخطيب تصوّره الاستعاريّ يخفي جوانب عدّة ممّا يتعلّق بخلافة السابقين وعلاقتهم بعليّ بن أبي طالب، وبحقيقة بيعته. بل لعلّه لا يكشف عن الحقيقة التّاريخيّة إلاّ من بؤرة يعيّنها هو، فتتجلّى أمور وتختفي أخرى [28].

---

(28) انظر الفصل الثالث من المرجع المذكور الاخفاء والابراز : «highliting and hiding metaphorical systematicity»

وبهذا تتوضّح لنا أهمّية الخطاب الاستعاري لا في تعرّف التاريخ، وإنّما في تعرّف ما يؤسّس تصوّر عليّ بن أبي طالب السياسي. فتلك التصوّرات الاستعارية تنضوي على رؤية هذا الخطيب للسّياسة وللمسلمين في علاقتهما به.

تقوم التصوّرات الاستعارية الّتي استخرجنا على التّرابط والانسجام داخل نسقيات من جهة، وعلى التّضافر للكشف عن أسس الكون الاستعاري السياسي الخاص بعلي بن أبي طالب من جهة أخرى.

خاتمة :

وبعد، فالاستعاري في خطب علي بن أبي طالب السياسية هو ثلاثة أمور مجتمعة: العبارات الاستعارية والتصوّرات الاستعارية والنّسقيّة الّتي تنظمها. وهي أمور مترابطة متلازمة. فالعبارات الاستعارية تجسيد لغويّ لمجرّد هو التّصوّرات الاستعارية الكامنة في الفكر، وتتمثّل في الجهاز اللّغوي الاستعاري الّذي استخرجناه واعتمدناه مطيّة للكشف عن النّسق التّصوّري الّذي يبنّين طريقة الخطيب في التّعامل مع الواقع ويبنين سلوكه تجاه مخاطبيه. فقد تعلّقت استعارات عليّ بن أبي طالب السياسية بمركز انبثقت منه وعكسته، وهو الخطيب نفسه، إذ تنازعه مستويان : أحدهما يتعلّق بالحكم والآخر يتعلّق بعلاقة الحاكم بالمحكوم.

أ - الحكم

لم نجد في خطب علي بن أبي طالب السياسية ما يحيل على راع من البشر غيره، بكل ما يحمله لفظ الراعي من الدراية والحنكة والقدرة على الحماية والرّعاية والتّوجيه. فبعض الاستعارات يكشف عن أنّ هذا الخطيب راع يبقر البطون وينقب ويفقأ العين ويضرب الأنف ويقلّب الظهر والبطن (التصوّرات الاستعارية : «المسلمون إبل صادية»، «الفتنة حيوان هائج»، «الباطل حيوان مريض») ومن الاستعارات الدالة على ذلك أيضا

قـوله : «وَايْمُ اللّهِ لأُنْصِفَنَّ المَظْلُومَ وَلأَقُودَنَّ الظَّالِمَ بِخِزَامَتِهِ [29] حَتَّى أُورِدَهُ مَنْهَلَ الحَقِّ وَإِنْ كَانَ كَارِهًا». (مج.5، ج.9، ص 31) ويقول أيضا : «أَظْآرُكُم[30] عَلَى الحَقِّ وَأَنْتُمْ تَنْفِرُونَ مِنْهُ نُفُورَ المِعْزَى مِنْ وَعْوَعَةِ الأَسَدِ». (مج.4، ج.8، ص.263) وبعضها يجعل الله راعيا، إذ خطب في الناس ممجّدا الله : «وَانْقَادَتْ لَهُ الدُّنْيَا بِأَزِمَّتِهَا وَقَذَفَتْ إِلَيْهِ السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُونَ مَقَالِيدَهَا». (مج.4، ج.8، ص272) وبعضها الآخر يجعل الموت هو الراعي : «وَإِنَّ وَرَاءَكُمْ السَّاعَةَ تَحْدُوكُمْ» (مج.، 1ج.1، ص301) و«فَكَأَنَّكُمْ بِالسَّاعَةِ تَحْدُوكُمْ حَدْوَ الزَّاجِرِ بِشَوْلِهِ، فَمَنْ شَغَلَ نَفْسَهُ بِغَيْرِ نَفْسِهِ تَحَيَّرَ فِي الظُّلُمَاتِ». (مج.5، ج.9، ص209). لقد نزّل علي بن أبي طالب نفسه والله والموت منزلة الراعي موحيا بمعنيي الخشية والقيادة. ولم تتعلّق استعارة الرّاعي بغيره من الصّحابة إلاّ مرفوقة بمعنى الضّلال وذلك في التّشبيه التّالي : «مَا أَنْتم إلاّ كَإِبِلٍ ضَلَّ رُعَاتُهَا». (مج.1، ج.2، ص189) وينسجم هذا الإقصاء مع استعارة أخرى قطع فيها الخطيب باستحالة أن يوجد راع للمسلمين غيره إذ قال : «وَلَعَمْرِي لَوْ كُنَّا نَأْتِي مَا أَتَيْتُمْ مَا قَامَ لِلدِّينِ عَمُودٌ وَلاَ اخْضَرَّ لِلإِيمَانِ عُودٌ. وَايْمُ اللّهِ لَتَحْتَبِلُنَّهَا دَمًا وَلَتُتْبِعُنَّهَا نَدَمًا». (مج.2، ج.4، ص33) فهؤلاء القوم لا يصلحون رعاة، إذ في تولّيهم أمور المسلمين - حسب الاستعارات - ضرّ مكين.

إنّ في استعارات علي بن أبي طالب المتعلقة بالحكم إبرازا لذاته وتعظيما بلغ من الحدّ أقصاه ؛ فالله راعي الكون وعلي بن أبي طالب خليفته الأوحد بعد وفاة الرسول (صلعم)، خاصّة وأنّه يُعرف من كتب التاريخ الإسلامي أنّ علي بن أبي طالب لم يكن راضيا عن خلافة من قبله من الصحابة. ففي خطبه السياسية إذن ترسيخ لفكرة أن لا راعي حقيقيا سواه.

(29) الخزامة هي حلقة من شعر تجعل في أنف البعير.

(30) ظأر الناقة : عطفها على ولد غيرها.

ب - علاقة الحاكم بالمحكوم

أمّا بقية التصوّرات الاستعارية (الجيّد أعلى والسّيّئ أسفل، القيم لباس، الحقّ والباطل مقصدان) فتحدّد علاقة الراعي بالرعية. وهي علاقة تراوح بين الإرشاد والتّخيير («القيم لباس»، «الحق والباطل مقصدان»، «الباطل عدوّ»، «الشيطان عدوّ») وبين الإلزام والتّسيير (استعارة الاتجاه). وليس هذا التّحديد لنوع العلاقة إلاّ وسيلة من وسائل الحمل على الإذعان وعلى الإقناع بضرورة قبول علي بن أبي طالب خليفة للمسلمين في واقع اتّسم بالاضطراب وبالصراع على السلطة.

وهكذا نتبيّن أهمّية الاستعارات القائمة على تصوّر **الراعي والرعيّة** في تلك الخطب السياسية، وهو، في رأينا، التّصوّر الاستعاريّ المركزي في نسق علي بن أبي طالب الاستعاري كما بيّنته لنا الخطب المنسوبة إليه. وتعود هذه المركزيّة إلى شدّة تعلّق التّصوّرات الاستعارية بهذا التّصوّر، وإلى أهمّيته في الحجاج.

ج - أركان النّسق الاستعاري لدى علي بن أبي طالب في خطبه السياسية

تبيّنّا في القسم الأوّل من هذا البحث أنّ التّصوّرات الاستعارية الّتي استخرجنا منسجمة داخل نسق. وعيّنّا النّسقية بثلاثة تصورات استعارية تنحدر منها الاستعارات المختلفة، وهي : «الجيّد أعلى والسّيّئ أسفل»، و«الواقع حالة هيجان»، و«السيّئ يحتوي الحسن». فالتصوّر الاستعاري الأوّل قائم على أساس التفاضل الّذي يحدّد منزلة الرّاعي ومنزلة الرّعيّة، ويضبط نوع العلاقة بينهما. فكلّ جيّد متعلّق بالرّاعي وكلّ سيّئ متعلّق بالرّعيّة. وهو إلى جانب التّصوّرين الاستعاريين الآخرين يتعلّق بواقع المسلمين في تلك الفترة، وهو واقع الصّراع والاضطراب والتّضعضع. وهذا ما يشرّع للرّاعي أن يصلح أحوال رعيّته وأن يقضي على أسباب هياجها واضطرابها، ويشرّع لعليّ بن أبي طالب أن يسلك مع المسلمين آنذاك

سياســة معيّنة دون غيـرها. فعلاقتــه بهم كعلاقـة الراعي برعيّـته المضطربة.

وعلى هذا الأساس، فـإنّ أركـان نسـق علي بن أبي طـالب الاستعـاري أربعة تصوّرات استعـارية متعـالقة : «الراعـي والرعيـة»، و«الواقع حـالة هيجان»، و«الجيّد أعلى والسّيّئ أسفل»، و«السيّئ يحتوي الحسن».

وهكذا لم تردْ الاستعـارات في خطب علي بن أبي طالب السيـاسية منعـزلة عن المقـصد الحجـاجي، بل هي في رأينا أداة الحجـاج بلا منازع. ولعلّ مـردّ ذلك إلى أمـرين: أحـدهمـا مـتعلّق بكون التـصورات الاستعـارية متـجـذّرة في اللاّوعي الجمعي المشـترك بين القـوم والخطيب على الأقلّ، والآخـر يتعلّق بالمادّة المـرجعيّة من ثقـافـة وتجـربة فـيـزيائيـة، وهي لبوس التـصورات الّذي أخـرجـهـا من طور المجـرّد الكامن إلى طور المحـســوس الظّاهر، ولهذا تكون أكثر تأثيرا في النّفوس. ولقد بدت الاستعارات شبكة من العلاقات والمعـاني يقتضي بعضها بعضا لتنتهي بالمتلقي إلى الإذعـان، وإن كـانت عـمليـات التـفكيك والاقـتـضاء والاستنتـاج تحصل في حيّز من الزّمن هو الفـاصل بين البثّ والتّلقّي، وذلك بحكم طّبيعـة الخطابة الشـفـوية وارتباطها بسياق معلوم معيش يدركه الخطيب والجمهور معا.

قائمة المصادر والمراجع

1 - المصادر

- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، طبعة دار الجيل، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت).
- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر،بيروت،(د.ط)، (د.ت).
- القرآن

2 - المراجع

أ - المصنفات العربية والمترجمة

- الشاطبي، (أبو إسحاق)، كتاب الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله درّاز، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت).
- عبد الباقي، (محمد فؤاد)، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ط.1، دار الفكر، 1986.
- لايكوف، (جورج) وجونسن (مارك)، الاستعارات آلتي نحيا بها، ترجمة عبد المجيد جحفة، ط.1، دار توبقال للنشر، المغرب، 1996.
- محمد، (الولي)، الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي النقدي، ط.1، المركز الثقافي العربي، لبنان، 1990.

ب - المقالات

- الريفي، (هشام)، دراسات في الشعرية : الشابي نموذجا، مقال الخط والدّائرة: الأسطوري في «أغاني الحياة"، إعداد مجموعة من الأساتذة، بيت الحكمة، قرطاج، تونس، 1988.
- صولة، (عبد الله)، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إعداد فريق البحث في البلاغة والحجاج، إشراف حمادي صمود، سلسلة آداب، كلية الآداب منوبة، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية،

1988، مقال الحجاج : أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال «مصنف في الحجاج - الخطابة الجديدة» لبرلمان وتيتكاه.

ج - المراجع الأجنبية

— Lakoff (George) and Johnson (Mark), Metaphors we live by, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1980.

— Lakoff (George) and Johnson (Mark), More than cool Reason. A Field Guide to poetic Metaphor, The University of Chicago Press, Amazon books, and book stacks, Chicago and London, 1989.

— Perelman (Chaim) et Tyteca (Lucie Olbrechts), Traité de l'Argumentation la nouvelle Rhétorique, 5ème édition, éditions de l'Université de Bruxelles, 2000.

ظاهرة التّماثل والتّميّز في الأدب الأندلسي من القرن الرابع إلى السادس هجريّا

تأليف : **سليم ريدان**
تقديم : **محمد الهادي الطرابلسي**
منشورات كلية الآداب منوبة
جزءان في 1057 ص
تونس - 2001

يقوم أصل هذا الكتاب على ثلاثة أبواب : باب فى الشعر وباب فى النثر وثالث في الظاهرة وعواملها.

أسسّ باب الشعر على ثلاثة فصول، فصل حلّل فيه المؤلف تجليات التماثل والتميز فى القصيدة الأندلسية حيث توسع بالخصوص فى معارضات ابن درّاج القسطليّ وابن زيدون وابن خفاجة والأصمّ المرواني للقصائد المشرقية ممثلة بنصوص لأبى تمّام والبحتري والمتنبي، وهذا الثالوث يطابق على حدّ عبارة ابن الأثير «لات الشعر وعزّاه ومناته الذين ظهرت على أيديهم حسناته ومستحسناته»، وفصل ثان درس فيه مظاهر التّماثل والتّميز فى الطبيعة من حيث هي موضوع وصف فى الشعر، متّخذا من تجربة ابن خفاجة نموذجا. أمّا الفصل الثالث فقد تتبّع فيه علامات الظاهرة المدروسة فى الموشّح.

وأسّس باب النثر على أربعة فصول : فصل في الترسّل الأدبيّ، وقد تحدّث فيه صاحب الكتاب عن فنّي المعارضة والمفاضلة، وفصل في موضوع الحب، وقد ركّز البحث فيه على رسالة ابن حزم **طوق الحمامة** في علاقتها برسالة الجاحظ في **القيان** وكتاب **الزّهرة** لابن داود الأصفهاني وكتاب **المصون** لابراهيم الحصري، وفصل ثالث فيما أسماه الرسالة القصصية حيث درس رسالة **حيّ بن يقظان** لابن طفيل في علاقتها برسالة ابن سينا التي تشترك معها في الموضوع، وفصل أخير تحدّث فيه عن المقامة بالأندلس كما تتجلّى صورتها من خلال **المقامات اللّزومية** للسّرقسطيّ.

أمّا الباب الثالث فقد خصّص للظاهرة وعواملها، وقام على فصلين، فصل تناول فيه الدّارس بالتحليل مظاهر التّماثل والتميّز العامة متأمّلا في عناصر لا تكاد تفترق حتى تلتقي محاولا التفريق بين وجوه التماثل ووجوه التميّز، وفصل ثان أخير حاول فيه أن يحدّد العوامل الفاعلة فى كلا الوجهين بالأندلس فبدا له أنّ التماثل تحكمه عوامل السياسة العامة والتاريخ الإسلامي المشترك والانتماء الحضاري، والبعد عن موطن الثقافة الأمّ، وأن التميّز ساعدت عليه عوامل السياسة الخاصّة وحاضر الأندلس ومعاملة المشارقة للأندلسيّين، والمحيط الحضاري الإيبيريّ المتقبّل المتقلّب، والمحيط الطبيعي، وتعدّد الأجناس.

* * *

وقد حاول الباحث أن يجيب في هذا الكتاب عن السؤال التالي : هل الأدب الأندلسي مجرّد تكرار للأدب المشرقي أم هو أدب متفرّد بسمات خاصة به، هي سمات وليدة البيئة الأندلسيّة والثقافة الأندلسية المتعدّدة الروافد ؟ فإذا كانت فيه إضافة وتجديد أكثر ممّا فيه من اتباع وتقليد صلحت له عبارة : «الأدب الأندلسي» عنوانا بدل عبارة «الأدب العربي بالأندلس».

ومرجع هذا الكتاب من الناحية المنهجية إلى البحث فى هويّة هذا الأدب بحثا حاول فيه صاحبه أن يضع آليّات تجعل المنهج الذي اتّبعه فيه منهجا صالحا للبحث فى هويّات سائر الآداب.

والأطروحة التى انتهى إليها (أو الفرضيّة التى انطلق منها) هي أنّ الأدب الأندلسي متميّز فى تماثله، متماثل فى تميّزه. ذلك يعني فى مذهبه أن علاقة الأدب الأندلسي بالأدب المشرقي إن لم تكن خارجة عن علاقة الفرع بالأصل وأن المثل الأعلى للشعر فيه إن لم تقم نواته على غير ثقافة البادية والإيقاع البدوي الأصيل وأنّ أغراضه وموضوعاته ومعانيه إن لم تنقطع عن مجالات مثيلاتها فى أدب المشرق العربي، فإن أدب الأندلس مع ذلك يبقى متميّزا عن الأدب المشرقي فيما يستعصى تنظيره من ألوان التصرّف في أساليب البناء. وبهذا الاعتبار تكون العلاقة بين وجوه التماثل والتميّز بمثابة العلاقة بين ما أسماه ابن الأثير «اتّفاق الطريق واختلاف المقصد».

أمّا التميّز الخالص حسب صاحب الكتاب فيتجلّى فى إبداع فنّ التوشيح وتجارب الترسّل الأدبي المخصوصة، كالتي في **طوق الحمامة** ومادّته القرطبيّة، وفي قصّة **حيّ بن يقظان**، وفي **المقامات اللزوميّة** للسرقسطي وما أضافته للمقامات المشرقيّة من توظيف جديد للمكان وتجريد للزمان.

وقد ركّز الباحث عمله على فحص النصوص، اختار من كلّ ضرب نموذجا، وكانت نماذجه موسّعة، هي آثار كاملة لا شواهد محدودة، حلّل أبرز قضاياها من وجهة نظره في معالجة الصّلات ومنها استمدّ التصوّر الشامل الذي رآه كفيلا بمعالجة إشكاليّة ظاهرة التماثل والتميّز فى الأدب الأندلسي،بحيث كان النص الأدبي عمدته في الكتاب له وظيفة الرصيد الذي يبنى الفكر عليه والمصدر الذي تستلهم منه الأدلّة ووسائل البحث في ذات الوقت.

* * *

ومن فرط مساءلة النصوص الأدبية، وبسبب كثرة النماذج المعتمدة منها وطولها، غاب التوازن بين أبواب الكتاب غيابا تفهم أسبابه، إلاّ أنّه حوّل البحث فيه بحثا في المظاهر لا بحثا فى الظاهرة. وللقارئ أن يتساءل في شأن التماثل والتميز : هل هما ظاهرتان مختلفتان - وهما فيما يبدو متناقضتان - أم ظاهرة واحدة تتكوّن من شقّين متكاملين متطابقين ؟ وما هي حقيقة القول بأنّ «الأدب الأندلسي متميّز في تماثله، متماثل في تميّزه» ؟ أهي حقيقة المصادرة أو فرضيّة العمل، أم هي حقيقة النتيجة الكاشفة عمّا في الأطروحة من إضافة ؟

وللقارئ أن يناقش رأي الباحث في قوله إنّ المعارضات من أبرز مظاهر التماثل : أفليست المعارضات كسائر الظواهر الفنيّة، في الأدب الأندلسي كما في سواه لا تشكّل إطارا للتماثل إلا وهي تنطوي على خصائص من التميّز ؟ بل لعلّها أن تكون مجالات لبيان أدبيّ عادة يبنى على حسّ نقديّ كثيرا ما يتمخّض عن وضع جديد لمفهوم الأدب وعن تصوّر مخصوص لوظيفة الأدب وموقف من العملية الأدبية عموما مع وعي صاحب المعارضة بضرورة المراجعة وتقديم البديل، وتحديد مقصد له مختلف، ورؤية جديدة.

والمطّلع على الأدب الأندلسي يعلم أنّه أدب غلبت على النقد الذي خصّ به، آراء تقول بتميّزه في كثير من النواحي، كالقول بازدهار أدب المرأة فيه . لكنّ الباحث لم يذكر ولو نصّا صنعته امرأة. ألم يكن من المفيد مناقشة الرأي النقدي السائد في هذا الشأن ؟ ألم تظهر أديبات بالأندلس فى الطور الذي اختار الباحث درسه ؟ أليس فى واقع التجربة الأدبية ما يدعو إلى تصحيح الموقف ؟

ومثل ذلك يقال بشأن وصف الطبيعة : هل يصدق ما يتردّد فى كتب النقد من أنّ الأدب الأندلسي تميّز حقا بهذا الموضوع ؟ ألم تكن الطبيعة - إلا فى نصوص متفرقة - حاضرة فى الأدب الأندلسي حضور مصدر التصوير لا حضور الغرض أو الموضوع الشّعري المختلف عن

حضوره فى أدب المشرق بحيث يمكن معه القول بطابع أندلسي متميز ملحوظ فيه ؟

وفي الكتاب - عدا ذلك - اتجاهات أخرى من التفكير، واختيارات منهجية متفاوتة في الصلاحيّة، ومواقف نقدية محيّرة واجتهادات لمناقشات خصبة. وبذلك هو يكتسي قيمة الأعمال العلمية الجادّة.

* * *

والذي نذهب إليه في موضوع التميّز ونعتقد أنه يغني ملفّ مناقشة الآراء التي في هذا الكتاب حيث لم ينظر المؤلّف إليه من نفس الزاوية ولا حسم الأمر فيه أنّه لا يجوز قبول قول من يقول إن التميّز خاصيّة لا تتحقّق إلا بأن يأتي المبدع فى أدبه بما لم يأت به الأوائل دائما وأبدا كالتميّز الذي لابد أن يحصل بمعنى ما، فى حالة إقدام الشاعر من الشعراء على مدح الشيطان أو على التغزّل بالملائكة مهما كان الجنس الذي يقدّر أنها كانت عليه، كما لا نرى من الوجاهة أن يحكم بالتماثل على شعر فى مدح أمير أو سلطان بدعوى أنّ المدح قديم والمدائح كثيرة فلا مطمع لناقد في الظفر بإضافات فى نصوصها.

إنّ التميّز قد يتحقّق حتى فى النصوص المتواردة في مراجعها وأغراضها وظروف قولها ومناسباتها، وأحيانا هو يظهر فيها بأوضح صورة وأكبر أثر ممّا يكون عليه أمره في غيرها.

والحاصل عندنا أن لا تماثل بين نصيّن قطعا مهما كبرت عناصر الالتقاء بينهما، إذ النصوص تتقارب وتتباعد كالنّاس ولكن لكلّ نص كما لكلّ إنسان طابعه الخاصّ ولصاحبه بصمته المميّزة، والبصمات يتميّز بها الإخوة فضلا عن غيرهم.

أمّا التميّز فلا يكون إلا بالهوية، والهوية لا تتحقق إلا بالرؤية الجلية، والرؤية الجليّة لا تحصل إلا بالتوظيف الإيجابي الخاص لما هو طارف ولما هو تالد. والنص كالإنسان لا يتميّز بمجرد وجوده بل هو يتميز بمعنى

وجوده وبإمكانات خلوده، خلود الذكر طبعا، في غياب إمكانية خلود الشخص. فالمسألة وقف على حسن التوظيف إذن، لتجديد الخلق إن تعذّر خلق الجديد، وهو نحت لرؤية جديدة. وقد يلتقي هذا بما عناه ابن الأثير بالمقاصد والرمّاني بتصريف المعاني في الدّلالات.

محمد الهادي الطرابلسي

شعرية الرواية العربية
بحث في أشكال تأصيل الرواية العربية ودلالاتها

تأليف : **فوزي الزمرلي**
نشر : مركز النشر الجامعي، تونس
كلية الآداب منوبة، تونس
2002 - (606 صفحة)
تقديم : **محمد قوبعة**

ظلّت الرواية العربية، منذ نشأتها، دائرة في فلك الرواية الغربية إلى أن اخترقت الأدب العربي في ستينات القرن الماضي نزعات تجريبية سعى أصحابها إلى البحث عن أدوات تساوق التعبير عما انجر عن هزيمة جوان 1967 من تبعات وتسعى إلى إثبات خصوصيات تسم الأدب العربي الحديث.

فكان ذلك ايذانا بتصدع الشكل الكلاسيكي الذي هيمن على الرواية العربية طوال النصف الأول من القرن العشرين، وبتفرع مسالك الروائيين العرب تفرعا نتج عنه أن أضحى الميل إلى توظيف التراث السردي مشربا من مشاربهم الرئيسية، فذهب عدد من كتاب الرواية إلى أن ذلك

المسلك هو السبيل القويم إلى تخليص الرواية العربية من قيود التقليد وإظهار خصوصياتها والارتقاء بها إلى مصاف الأدب العالمي، ويكفي - في هذا السياق - أن نذكر دعوة نجيب محفوظ إلى ذلك المسلك حين قال : «نريد رواية عربية متميّزة بشخصيتها ومضمونها وشكلها بين آداب العالم، فلا يضل إنسان عن معرفة هويّتها» (1).

ولعلّ تلك الرغبة قد كانت أيضا من دوافع إقبال الباحث على دراسة أشكال تأصيل الرواية العربية ودلالاتها دراسة عمل من خلالها على أن يستنطق «قوانينها الأجناسية» ويحلل الوظائف الجمالية والفكرية التي اضطلعت بها مختلف عناصرها وأن يضبط أشكالها التأصيلية ويسبر ما لتلك الأشكال من دلالات.

وليس من شك في أن الحديث عن الروايات ذات المنزع التأصيلي ينهض على تسليم ضمني بأن النصوص السردية التي كتبها بعض الأدباء وفتحوها على تراثهم فتحا قد يوهم باختلافها عن نصوص الجنس الروائي نصوص خاضعة لخصائص ذلك الجنس الطارئ على الأدب العربي.

وقد نظر المؤلف في النصوص التراثية إلى جانب النظر في الروايات المتعلقة بها قصد السعي إلى تحليل العلاقات الرابطة بينها وبين النصوص المتولدة منها، وفحص دلالات تلك العمليات الأجناسية التي توسل بها روّاد التأصيل بهدف استجلاء مقاصدهم. فحملت تلك العلاقات الباحث على تقدير أن «المقاربة الانشائية» وهي التي عملت على ربط نصوص الأدب بسياقاتها وعلى تحديد وظائف المتناصات المتسرّبة إلى أنسجتها، مقاربة مناسبة لدراسة الروايات التأصيلية ورصد آليات تشكلها، وإن لم تكن كافية شافية، إذ هي ليست عنده سوى وجه من وجوه دراسة تضافر النصوص، ومن ثمّ رأى أن المقاربة «الانشائية المنفتحة» على «علاقات

(1) عاطف مصطفى، حوار مع نجيب محفوظ حول القصة، الزهور (ملحق الهلال) العدد 9 سبتمبر 1976، ص 14 ؛ نقلا عن : فوزي الزمرلي، شعرية الرواية العربية، ص 31.

التعالي النصي» هي المقاربة الأنسب لدراسة تلك الروايات وضبط أشكالها واستخلاص «القوانين الأجناسية» التي تحكمها، فحدا به ذلك إلى توجيه عنايته إلى دراسة «العلاقة النصية الجامعة»، بهدف اختبار «المواثيق الأجناسية» التي عقدها رواد التأصيل مع القرّاء، وتحديد ملامح الأشكال التي أصلوا بها رواياتهم، واستوجب ذلك منه اعتماد نظرية الرواية لاثبات أن تلك الآثار نهضت على الأركان العامة المشتركة بين النصوص الروائية، كما استوجب منه أيضا الاستناد إلى نظرية الأجناس الأدبية لاستخلاص القوانين الأجناسية التي تحكمت في المدوّنة الروائية تحكما ندرك منه أنها مثلت الجنس الروائي من جهة، وطوعت خصائص التراث السردي العربي - من جهة ثانية - تطويعا حوّل ذلك الجنس الأدبي - في الآن نفسه - تحويلا أبان عن أصالتها.

تلك هي أركان المقاربة الانشائية التي درس المؤلف في ضوئها مسألة تأصيل الرواية العربية ولما كان للسياق الحضاري ضلع في نشأة تلك الظاهرة وفي تسارع نسقها فقد أدرجها في ذلك السياق لابراز العوامل التي حملت عددا من الروائيين العرب على الالتفات إلى تراثهم والوقوف على تأثيره في بلورة وجهات نظرهم التأصيلية وفي دفعهم إلى توظيف مدوّنة تراثية معيّنة.

وقد اختار المؤلف، بعد الاطلاع على الروايات ذات المنزع التأصيلي، أن يدرس مجموعة من الروايات بدت له ممثّلة لأشكال التاصيل، فأفرد لكلّ منها بابا خاصا سعى من خلاله إلى تحليل صلتها بالمدوّنة التراثية المتعلقة بها، وإلى رصد علاقات تعاليها النصي المساعدة على استخلاص شكلها التأصيلي وسبر دلالاته.

فاتخذ رواية «ليالي ألف ليلة» لنجيب محفوظ، وهي رواية على صلة بحكايات «ألف ليلة وليلة»، أنموذجا للروايات القائمة - أساسا - على تحويل نصّ تراثي منتم إلى «الحكي الخيالي»، وكانت دراستها مادة الباب الأول (ص ص 29 - 156)، ورأى أن رواية «نوار اللوز» لواسيني الأعرج،

وهي رواية متعلقة بسيرة بني هلال، أنموذج للروايات الساعية إلى تحويل نصّ تراثي منتم إلى الحكي الحقيقي /الخيالي». فكانت موضوع الباب الثاني (ص ص 157 - 244)، أما رواية «الزيني بركات» لجمال الغيطاني، المتولّدة، من كتاب «بدائع الزهور في وقائع الدهور» لابن اياس، فقد وجد فيها المؤلف أنموذج الروايات الناهضة على تحويل نصّ تراثي منتم إلى «الحكي الحقيقي» فجعلها عماد الباب الثالث من بحثه (ص ص 245 - 375)، بينما جعل الباب الرابع (ص ص 377 - 484) قائما على منحى تأصيلي آخر رآه في العلاقة النصية الذاتية التي اعتمدها الطيب صالح وعوّل عليها في تأصيل روايته «بندرشاه» فاعتبرها أنموذجا للروايات التأصيلية التي تأسست على تلك العلاقة المخصوصة بين مؤلفات روائي واحد، ثم خصص الباحث الباب الخامس من مؤلفه (ص ص 485 - 553) لدراسة «رواية الأسد والتمثال» لعمر ابن سالم، وإن لم تكن سليلة نصّ سردي تراثي بعينه، وعلّل المؤلف إدراجه هذه الرواية في سياق نماذج دراسته بأنها رواية نهضت على «محاكاة القصص الحيواني التراثي».

لقد أفضت دراسة «أشكال التأصيل ودلالاتها» بالباحث إلى جملة من النتائج، لعلّ أهمها استخلاصه أن النماذج الروائية التي درسها لم تخرج عن حدود الجنس الروائي على تعدد علاقتها بالتراث السردي العربي وتنوعها، فظلت تمثل الجنس الروائي من جهة، وخضعت من جهة أخرى لنظام التحوير الأجناسي بتلوينها بألوان التراث. أضف إلى ذلك أن دراسة نزعة تأصيل الرواية العربية في ضوء سياقها الحضاري قد أوصلت الباحث إلى تبيّن أن الأزمة التي استبدت بالمجتمعات العربية غداة هزيمة جوان 1967 كانت سببا مهمّا في تنفير بعض الكتاب من الرواية التقليدية العربية (بل وحتى من الرواية الغربية الجديدة) وفي دفعهم إلى منزع التأصيل، كما كانت حافزا على مزيد الانشغال بأوضاع الحكم في مجتمعاتهم، وقد أدى ذلك بالباحث إلى ملاحظة أن تلك «النزعة التأصيلية» لم تكن دوما نزعة جمالية هادفة إلى اثراء أدبية الروايات التأصيلية وتجذيرها في محليتها لابراز خصوصياتها فحسب، وإنما كانت - إلى

ذلك - منفذا إلى مواجهة السلطة السياسية وبلورة مواقف الكتاب الايديولوجية انطلاقا من قراءة مخصوصة لنصوص تراثية متصلة بشؤون الحكم اتصالا ظاهرا أو مضمرا، كما استخلص الباحث من دراسته المدونة الروائية التي اعتمدها أن مؤلفي تلك الروايات التأصيلية انفتحوا على تراثهم الشعبي وعملوا على تجذير نصوصهم في محليتها بعد اهتدائهم إلى أن روايات أمريكا اللاتينية واليابان وافريقيا السوداء، التي نحت ذلك المنحى تمكنت من تحقيق شهرة عالمية مشهودة وهو أمر قد «يجيز القول أن المقصد الجمالي المصاحب للمقصد الفكري مقصد مشوب - في تقديره - «بمقصد نفعي» هو الرغبة في لفت انتباه «الآخر» وحمله على الاعتراف بخصوصيات تلك الروايات.

إن هذا البحث المتأني الدقيق العميق يلفت النظر إلى أهمية نزعة تأصيل الرواية العربية، من خلال سعيه إلى ضبط أشكالها واستخلاص قوانينها على تشعب علاقتها بالتراث وتنوع أشكالها وتسرّب ذلك المنزع في الكتابة إلى جلّ البلدان العربية وجنوح طائفة من أعلام الروائيين العرب إلى الانخراط فيه، وهو إلى ذلك بحث، على أهمية بالغة في بيان الأسس الانشائية التي ينبغي اعتمادها لتصنيف مسالك التأصيل واستخلاص أشكالها الموجودة واستشراف ماهو منها في حيّز الإمكان، وتقويم ذلك المنزع الذي صار يحتل منزلة عظيمة في مسار الرواية العربية الحديثة.

محمد قوبعة

الرسائل الأدبيّة

من القرن الثالث إلى القرن الخامس للهجرة

(مشروع قراءة إنشائية)

تأليف : **صالح بن رمضان**

نشر : كلية الآداب منوبة - 2001

تقديم : **محمد علي القارصي**

كيف تنشأ الكتابة الأدبيّة عامة وكيف يتشكّل في آفاقها الجنس الأدبي خاصة وما هي العوامل الفاعلة في هذا التشكّل ؟

حاول صالح بن رمضان أن يجيب عن هذه الأسئلة الأساسية وعن غيرها في أطروحته التي عنوانها : «الرّسائل الأدبيّة من القرن الثالث إلى القرن الخامس للهجرة - مشروع قراءة إنشائيّة».

إنطلق المؤلف من مقدمة افضت إلى أربعة أبواب في كل منها تمهيد وخاتمة وتلت الأبواب الكبرى خاتمة عامة عقبتها قائمة المصادر والمراجع ثم عرض للفهارس.

أمّا هذه الأبواب الكبرى فهي على التوالي :

- الباب الأول : مدونة البحث وأسسه.
- الباب الثاني : الرسائل والأجناس الأدبية.
- الباب الثالث : التداخل بين الأجناس في الرسائل الأدبية.
- الباب الرابع : الرسائل الأدبية وأساليب الكتابة.

قام الباب الأول على ضبط مدونة الرسائل الأدبية النثرية والإحالة على مصادرها الأمهات كما قام على استعراض أسس البحث المنهجية ثم النظرية وأفضى كل ذلك إلى تحديد مفهوم إجرائي محوري هو «مقام الترسل» الذي اعتمده المؤلف حجر زاوية تقوم عليه وبه إنشائية الرسائل الأدبية.

ومقام الترسّل الأدبي «هو السياق الذي يتم فيه الكلام أو المرجع الذي يراعيه المتكلم في خطابه» (ص 125) ومن عناصره الأساسية «اجتماع التخاطب الثنائي وتباعد المتخاطبين في المكان». (ص 132).

مثل تحديد هذا المفهوم الإجرائي منطلقا وأداة بها شرع المؤلف في ترسم «تاريخ الصلة بين الرسائل والأجناس السردية في النثر العربي القديم». إن البحث عن هذه الصلة في أصل منبتها وعميق نشأتها مشغل أساسي قاد إلى النظر في حضور الرسائل في «النادرة الأدبية» أولا ثم في «القصة على لسان الحيوان» وفي «الخبر الأدبي» وأخيرا في «أدب السيرة».

وكان من نتائج البحث عن هذه الصلة حضور الرسائل في كل هذه الأجناس التي عالجها المؤلف وذلك لما هي عليه من مرونة الاندراج في الأجناس الأخرى وبين المؤلف كيف أكسبت هذه المرونة النصوص المندرجة فيها تنويعا في أشكال التلفظ أدى هو بدوره إلى تكوين فضاء الخطاب السردي بعناصره المختلفة وإثرائه.

إن الرسائل الأدبية إذا ما اندرجت في جنس آخر مغاير لها أكسبته نجاعة في خلق فضائه السردي وساعدته على تطويره.

ومثلما ساهمت الرسائل الأدبية في دعم مقومات الفضاء السردي وإثرائه نرى في الفصل الثاني (من الباب الثاني) كيف استقبلت الرسائل الأجناس السردية الأخرى (القصص الخيالية، أدب الوقائع، الحديث عن النفس، الأجناس الخطابية ...) وأخصبتها لما أضفاه عليها مقام الترسل من «صبغة الإخبار» و«الايهام بمطابقتها للواقع» على النحو الذي يوهم به السند في الجنس السردي ذي القيمة المرجعية.

ومن المدونات التي تم تحليلها في هذا السياق : «التحدث عن النفس في الرسائل» (ص ص 218 - 240).

ونشير، في هذا السياق، بصفة خاصة إلى ما يمكن أن يستفيد منه دارس جنس «الحديث عن النفس» والأجناس الخطابية فقد تمكن المؤلف من تتبع بذور هذين الجنسين في مواطن قصية ثم رصد ما طرأ عليهما من تطورات كما احتضنتهما الرسائل وأضاف صالح بن رمضان إلى مقصده الإنشائي الآني مقصدا إنشائيا تاريخيا.

يقوم الباب الثالث من الأطروحة (ص ص 393 - 496) على تبين إنشائية الرسائل وفحص مكوناتها من خلال التداخل الحاصل بين نصوص الرسالة والنصوص الخارجة عنها المتقاطعة معها وقد جعل المؤلف التداخل نوعين صريحا وضمنيا.

تعتبر المحاكاة الساخرة من أهم مظاهره التداخل الضمني وهي مجال خصيب يكشف مستويات التداخل بين النصوص. واستعرض المؤلف، عبر الاستشهاد المقارن، مواطن المحاكاة في «المفاخرة الساخرة» و«التولية الساخرة» و«التعزية الساخرة» ... منتهيا إلى نتائج من أهمها تغير جنس الرسائل باستمرار و«التهامه سائر الأنظمة الأجناسية» (ص 466) في الفترة المعنية بالدرس.

أما الباب الرابع ففيه يتقصّى المؤلف آفاق «مشروع القراءة»، يتدرّج من حصر أشكال التداخل وضبطها إلى عرض أساليب الكتابة الأدبية في

الرسائل : ينطلق من تحليل «أسلوب الدّعاء» منتهيا إلى «الصورة الفنية» بذلك يستكمل التسلسل المنهجي والاستقصاء الإنشائي لمادّة مدوّنته.

من مزايا هذه الرسالة الجهد الواضح الذي بذله مؤلفها في ترتيب أبوابها وتنسيق أقسامها تنسيقا تأليفيا ساعد على بلورة أطروحته والاستدلال عليها في كل لحظة عبر تحليل كل جزء من أجزائها حتى انتهت كلاّ يشدّ أجزاءه خيط من حسن الاستدلال والتبصر بشروط نجاعته.